JOSE MARIA DALMAU, S.I.

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática



BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXIX

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática

Dios revelado por Cristo

POR

SALVADOR VERGES, S.I.
JOSE M.ª DALMAU, S.I.

PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE SAN FRANCISCO DE BORJA
DE BARCELONA-SAN CUGAT

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXIX

CON CENSURA ECLESIÁSTICA

Depósito legal M 16536-1969

Impreso en España. Printed in Spain

I N D I C E   G E N E R A L

Parte primera

EL MENSAJE BIBLICO

Al presentar hoy un nuevo volumen de la serie *Historia salutis* nos parece innecesario volver sobre las características que la colección se ha fijado a sí misma. Tales características las hemos descrito en el prólogo a la obra *Teología del más allá*, del P. Cándido Pozo. Nuestra intención se reduce ahora a situar la presente monografía dentro del plan de conjunto de la serie.

Hemos declarado ya nuestro propósito de que esta serie vaya cubriendo, en sus diversos volúmenes, todo el campo de la teología dogmática, dentro de una sistematización que corresponda a un esquema de Historia de la salvación. La Historia de la salvación, como hemos escrito en otra ocasión, se articula en cuatro fases fundamentales:

1.ª Los comienzos de la Historia de la salvación, que implican la situación primordial del hombre, el pecado original (que hace que el hombre necesite ser salvado), y la situación del hombre en el estado posterior a ese pecado (antropología teológica del hombre caído); una teología del pecado personal encuentra también aquí su lugar, en cuanto descriptiva de la gravedad de la indigencia de salvación que se da en el hombre.

2.ª Cristo es, El mismo, la fase central de la Historia de la salvación. En esta fase son estudiadas la persona de Cristo y su obra salvadora (Soteriología), así como su acción en la línea de revelación (estudio del Dios revelado por Cristo, es decir, del misterio de la vida íntima trinitaria de Dios) y de lo institucional (el sacramento primordial de salvación, que es la Iglesia: Eclesiología). María, como Madre del Salvador, asociada a la obra salvadora de Cristo, es objeto de estudio en esta fase.

3.ª Los tiempos de la Iglesia: la salvación que la Iglesia transmite, la gracia de la que la Iglesia es signo e instrumento, el hombre nuevo, que es fruto de esa gracia (antropología teológica del hombre justificado), y los medios por los que la Iglesia comunica esa gracia (teología sacramentaria).

4.ª La última fase es el final de la Historia de la salvación: un final que tiene una doble vertiente, en cuanto que se coloca en la muerte como punto último de la Historia de la salvación de cada hombre, y en la parusía, como final de la Historia de la salvación para la humanidad.

La cuarta y última fase de la Historia de la salvación ha sido estudiada en el volumen, ya publicado, del P. Cándido Pozo, *Teología del más allá*.

El tomo presente, debido a la colaboración de los PP. Salvador Vergés y José María Dalmau, se sitúa en la segunda fase (Cristo y su obra), para estudiar el aspecto de revelación de la obra de Cristo. *El Dios revelado por Cristo* analiza la idea de Dios que Cristo ha aportado a la historia. Sin duda, esa idea de Dios conjuga su unicidad—el monoteísmo estricto veterotestamentario—con la revelación de la trinidad de personas. Pero con ello Cristo no se ha limitado meramente a transmitirnos unas noticias o conocimientos sobre Dios en sí mismo, sino que en esta revelación describe la nueva economía de relaciones entre el hombre y Dios, que va a ser fruto de su obra salvadora. La revelación del Padre preludia nuestra situación futura de hijos adoptivos por la gracia, como la revelación del Espíritu Santo anuncia el don que Cristo va a enviarnos después de su ascensión al Padre. Su propia revelación como *el Hijo*, no puede separarse de una voluntad de constituirse *primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8,29). Así, la acción de Cristo en la línea de revelación, estudiada en esta obra, no es separable de su obra salvadora, sino que ilumina y explica su más íntimo sentido.

La estructura general del volumen corresponde al método teológico de la serie, que es el descrito en el n.16 del decreto *Optatam totius* del concilio Vaticano II. Las tres partes de la obra son los tres pasos fundamentales de ese método. La primera parte recoge los datos bíblicos del mensaje de Cristo sobre Dios. Como es obvio, ese mensaje es estudiado como culminación de una larga preparación de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento, a la que se presta debida atención. La segunda parte investiga la reflexión de la conciencia de la Iglesia sobre esos datos, especialmente durante el período patrístico. Una última parte desarrolla los datos así adquiridos, en una ulterior reflexión teológica.

Nos es grato poder presentar hoy este serio estudio sobre el misterio central del cristianismo—el misterio trinitario—, a la vez que tener así ocasión de ofrecer a nuestros lectores un paso nuevo en la realización del plan que nos hemos prefijado.

Jesús Solano, S. I.
Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

José Antonio de Aldama, S. I.
Facultad de Teología de Granada

Cándido Pozo, S. I.
Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)
y Facultad de Teología de Granada

25 de marzo de 1969, festividad de la Anunciación de Nuestra Señora.

P R O L O G O

El objeto de nuestro estudio es la revelación de Dios en Cristo, según consta en la Sagrada Escritura, la voz de los Santos Padres y la conciencia eclesial en el ámbito de la profesión y proclamación de la fe y de la reflexión teológica.

La Iglesia, en cada uno de los siglos de su historia, reinterpreta, a la luz de su fe, cada vez más consciente, las categorías patrísticas que recogen la revelación trinitaria, vertiéndolas en el categorial propio del tiempo en que ella vive. Así, el idéntico filón de doctrina trinitaria que corre desde los Santos Padres hasta nosotros presenta diversos matices a tenor de las distintas circunstancias de la vida eclesial. Pues Dios se reveló al hombre en un determinado tiempo, dejando a siglos posteriores la progresiva penetración de dicha revelación.

La primera irrupción de Dios en la historia de la humanidad es irrepetible al dársenos totalmente Dios en Cristo. Ahora bien, dicha presencia salvífica de Dios trasciende el espacio y el tiempo, extendiéndose a cada una de las épocas de la humanidad. Ya que la Palabra eterna de Dios tiene resonancias peculiares *para cada uno de los tiempos*, en los que reviste distintas tonalidades a fin de hacerse accesible a cada uno de los hombres.

La Iglesia, nacida del costado herido de Cristo en la cruz, de quien recibe la revelación del misterio trinitario, tiene por misión exponer el mensaje divino de Jesús acerca del Padre a cada una de las épocas bajo la asistencia del Espíritu de Cristo. Recorreremos, pues, la línea evolutiva del dogma trinitario a partir de la Iglesia apostólica hasta el concilio Vaticano II, para apreciar en su conjunto el contenido de dicho misterio. De ahí las tres partes de que consta el presente volumen: bíblica, patrística y de reflexión teológica.

Finalmente, la doble vertiente esencial de la revelación, la salvífica y la inmanente, constituirán la espina dorsal de nuestra exposición acerca de la revelación de Dios en Cristo.

S I G L A S

AnalBibl	Analecta Biblica.
Bibl	Biblica.
BW	Bibeltheologische Wörterbuch.
CivCatt	Civiltà Cattolica (La).
CO	Concilium.
CollectMechl	Collectanea Mechliniensia.
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Div	Divinitas.
DSch	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum.*
EstB	Estudios Bíblicos.
EnCat	Enciclopedia Católica.
EstEcl	Estudios Eclesiásticos.
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EstFr	Estudios Franciscanos.
Et	Etudes.
Greg	Gregorianum.
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik.
HandThGr	Handbuch theologischer Grundbegriffe.
HThR	The Harvard Theological Review.
IThQ	Irish Theological Quarterly.
JournTheolStud	The Journal of Theological Studies.
KuD	Kerygma und Dogma.
LThK	Lexicon für Theologie und Kirche.
LumVie	Lumière et Vie.
MelScRel	Mélanges de science religieuse.
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift.
NRT	Nouvelle Revue Théologie.
NTS	New Testament Studies.
Orient	Orientierung.
PG	Patrologia Griega, Migne.
PL	Patrologia Latina, Migne.
RET	Revista Española de Teología.
RechBibl	Recherches Bibliques.
RechScRel	Recherches de science religieuse.
RevBibl	Revue Biblique.
RevScPhTh	Revue des sciences phil. et théol.
RevScRel	Revue des sciences religieuses.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.
RivBibl	Rivista Biblica.
ScE	Sciences ecclésiastiques.
Schol	Scholastik.
StdZ	Stimmen der Zeit.

ThGeg.	Theologie der Gegenwart.
ThGl.	Theologie und Glaube.
ThLZ.	Theologische Literaturzeitung.
ThPQ.	Theologisch-praktische Quartalschrift.
ThQ.	Theologische Quartalschrift.
ThSt.	Theological Studies.
ThuPh.	Theologie und Philosophie.
ThW.	Theologisches Wörterbuch zum N.T.
TrierThZeitsch. . . .	Trierer theologische Zeitschrift.
TüThQ.	Tübinger theologische Quartalschrift.
VerbDom.	Verbum Domini.
ZKTh.	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZNW.	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK.	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

DIOS REVELADO POR CRISTO

PARTE PRIMERA

EL MENSAJE BIBLICO

POR

SALVADOR VERGÉS, S.I.
Profesor en la Facultad de Teología de San Francisco
de Borja, de Barcelona-San Cugat

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Sobre el aspecto bíblico del Misterio Trinitario

ALFARO, J., *Cristo glorioso, revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 222-270.
— *Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo glorificado:* Greg 48 (1967) 5-27.
— *«Dios Padre»: Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1967) t.1 p.432-444: *«Gott»:* HThG, I p.596-605.
BARDY, G., *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise, d'après le Nouveau Testament* (Albi 1950).
— *Trinité,* en DTC 15-2 (1950) p.1545-1855.
BARRE, H., *Trinité que j'adore. Perspectives théologiques* (Paris 1965).
BARRET, C. H., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London 1947).
— *The Holy Spirit in the Fourth Gospel:* The Journal Studies 1 (1950) 1-15.
BARTH, K., *Gottes Dreieinigkeit: Dogmatik* I-1 (Zürich 1952) 367-514; *Le Dieu Trinitaire: Dogmatique* I (Genève 1953) p.1-178.
BENOIT, P., *La divinité de Jésus dans les Evangiles Synoptiques:* LumVie 9 (1953) 43-76.
BLINZLER, J., *Filiation:* BW (Graz 1962); *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) p.404-413.
BOISMARD, E. M., *«Dios Nuestro Padre»: Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966) vers. del franc., *Grands tèmes bibliques* (Paris 1964).
— *La révélation de l'Esprit Saint:* RevThom 63 (1955) 5-21.
BONNARD, E. P., *La Sagesse en personne annoncée et venue Jésus Christ* (Paris 1966).
BOURASSA, F., *Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils:* ScEccles 14 (1962) 375-416.
— *De Sanctissima Trinitate in antiqua traditione Ecclesiae* (Romae 1964-1965).
— *Adoptive Sonship: Our Union with the Divine Persons:* TheolStud 13 (1952) 309-334.
— *Sur le traité de la Trinité:* Greg 47 (1966) 254-285.
BOULGAKOF, S., *Le Paraclet* (Paris 1946) (vers. del ruso).
BRANDENBURG, H., *Wer ist der Heilige Geist? Eine Frage in die Bibel* (Gladbeck 1963).
BROWN, R. E., *The Paraclete in the Fourth Gospel:* New Testament Studies 13 (1967) 113-132.
BUSSCHE VAN DEN H., *Le Notre Père* (Paris 1960).
CAIRD, G. B., *The Glory of God in the Fourth Gospel. An exercise in biblical Semantics:* New Testament Studies 15 (1969) 265-277.
CHRISTUS, *La Sainte Trinité* 23 (1959) p.294-376.
CULLMANN, O., *Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1957).
DANTEN, J., *La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles:* NRT 77 (1955) 450-477.
DEISSLER, A.; SCHNACKENBURG, R., *Gott:* BW (1959) 352-378; *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) p.272-294.
DIJMAN, J., *Christus, Offenbarung des Dreieinigen Gottes* (Friburgo, Suiza, 1957).
DONNELLY, P. J., *The Inhabitation of the Spirit:* TheolStud 8 (1947) 445-470.
DREIFALTIGKEIT: LThK III (Freiburg 1959) 543-563 (H. de Lavalette, H. Rahner, J. Felderer, W. Braunfels, W. Dürig).

DUQUOC, CH., *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en St. Paul:* LumVie 29 (1956) 67-98.
EDSMAN, M. C. y otros: *Trinität:* RGG IV (Tübingen 1962) 1023-1041.
FEUILLET, A., *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966).
GALTIER, P., *L'inhabitation en nous des trois personnes divines* (Romae 1950).
GEORGE, A., *Le Père et le Fils dans les Evangiles Synoptiques:* LumVie 29 (1956) 27-40.
GIBLET, J., *Jésus et le Père dans le 4e Evangile:* RechBibl 3 (1958) 111-130.
— *La Sainte Trinité selon l'Evangile de St. Jean:* LumVie 29 (1956) 95-126.
GILLENBERG, R., *Gott der Vater im Alten Testament und in der Predigt Jesu:* SOr 1 (1926) 51-60.
GOLDAMMER y otros, *Gott:* RGG, II p.1701-1745.
GUILLET, J., *La Sainte Trinité selon l'Evangile de saint Jean:* LumVie 29 (1956) 95-126.
— *Esprit-Saint:* DSp IV (1961) 1246-1257.
— *Le titre biblique: Le Dieu Vivant.* Mél H. de Lubac: Théol 56 (1963) 11-23.
HAAG, H., *Dreifaltigkeit:* BibLexic (Einsiedeln 1956) p.341-344; vers. *Trinidad,* en *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1966) p.1967-1970.
— *Espíritu de Dios:* ibid., p.611-620.
HAEKEL, J.; RAHNER, K., *Gott:* LThK, IV p.1070-1087.
HAES, DE P., *Quonam sensu Deus dicitur Pater noster?:* ColctMechl 38 (1953) 551-557.
— *Filii in Filio:* ColctMechl 38 (1953) 674-678.
HAMILTON, N. G., *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edinburg 1957).
HASPECKER, J., *Gott:* HThG, I (Munich 1963) p.593-596; vers. *Dios,* en *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) p.420-432.
HAUBTS, R., *Heiliger Geist:* LThK, V (1960) p.108-113.
HENRY, A., *Saint-Esprit* (Paris 1968).
HERMANN, I., *Heiliger Geist:* HThG, I (1963) p.642-647; vers. en *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) p.23-30.
— *Kyrios und Pneuma:* Studien zum Alten und Neuen Testament II (München 1961).
IERSEL, VAN M. B., *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1964).
IMSCHOOT, VAN P., *Dieu,* en *Théologie de l'Ancient Testament* (Tournai 1964) t.1.
ISAAC, J., *La révélation progressive des personnes divines* (Paris 1960).
KITTEL, G., *Der Vaterbegriff im A. T.:* ThWB 5 p.959-974.
— *Kyrios:* ThWB 3 p.1038-1094.
— *Sofia:* ThWB 7 p.465-528.
— *Pneuma:* ThWB 6 p.330-450.
— *Parácletos:* ThWB 5 p.798-812.
KNACKSTEDT, J., *Manifestatio SS. Trinitaris in baptismo Domini:* VerbDom 38 (1960) 76ss.
KOCH, R., *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) p.334-360, vers. del alemán *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz 1962).
KOLOGRIVOF, IVAN, *Le Verbe de Vie* (Brujas 1951).
KÖSTER, W., *Der Vater-Gott in Jesu Leben und Lehre:* Scholastik 16 (1941) 481-495.
KRAUS, J. H., *Der lebendige Gott:* EvangTheol 27 (1967) 169-199.
KRUIJF, DE TH., *Der Sohn des lebendigen Gottes:* AnalBibl 16 (Romae 1962) p.1-168.
J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1927) vol.1: Aspecto bíblico.

LAMPE, W. G., *The Seal of the Spirit* (London 1967).
LAVALETTE, DE H., *Dreifaltigkeit:* LThK III (1959) p.543-548.
LEENHARD, F., *Aperçus sur l'enseignement du N. T. sur le Esprit-Saint* (Genève 1963); VerbC (1965) 33ss.
LOCHET, L., *Charité fraternelle et vie trinitaire:* NouvRevTh 78 (1956) 113-134.
LOHMEYER, E., *Das Vaterunser* (Gotinga 1952).
MAERTENS, T., *The Spirit of God in Scriptures:* Living Word Series (Baltimore 1966).
MARCHEL, W., *«Abbá, Père»! La prière du Christ et des chrétiennes. Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation a la divinité comme Père, avant et dans le N. T.:* AnalBibl 19 (1963) (Romae 1963) 1-258.
MELZER, F.; KRETSCHMAR, G.; KÜNNETH, W., *Trinität:* EKL, III (Göttingen 1959) p.1493-1508.
MIGUENS, M., *El Paráclito (Jn 14,16)* (Jerusalén 1963).
MOINGT, J., *Connaître le Père dans le Fils:* Christ 12 (1965) 195-212.
MOLLAT, D., *La divinité du Christ d'après St. Jean:* LumVie 9 (1953) 101-134.
MONTEFIORE, W. H., *God as Father in the Synoptic Gospels:* NTS 3 (1956-57) 31-46.
MOUROUX, J., *L'experience de l'Esprit chez St. Paul:* MélScRel 5 (1948) 1-38.
MÜHLEN, H., *Der Hl. Geist als Person in der Trinität:* Beitr. z. Theol. 26 (Münster 1967) XXVII-344.
MURRAY, J. C., *The Problem of God:* vers. *El Problema de Dios. La imagen teológico-histórica del Dios bíblico, como problema del hombre* (Barcelona 1967) p.14-45.
PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964) 28ss; 355ss.
PERRIN, M. J., *Dans le sein du Père* (Paris 1960).
PIETRAFESA, P., *Il Dio Uno e Trino. Teologia biblica su Dio* (Napoli 1965).
PNEUMA: LThK, VIII p.568-576 (V. Hamp, J. Blinzler, F. Mussner).
POTTERIE, DE LA I., *El Paráclito: La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) p.87-109, vers. del francés: *La vie selon l'Esprit* (Paris 1965) p.85-105.
PREISS, TH., *La témoignage intérieur du Saint-Esprit* (Paris 1946).
PUZO, F., *Significado de la palabra Pneuma en S. Pablo:* EsBib 2 (1942) 437-460.
QUELL, G.; SCHRENK, G., πατήρ: ThWB, V (1954) p.959-1016.
RAHNER, R., *Theos im Neuen Testament: Schriften* I p.143-167: vers.: *Theos en el N. T., Escritos de Teología* (Madrid 1961) I p.93-167.
REGNON, DE TH., *Etudes de théologie positive sur la St. Trinité* (Paris 1892) 4 vols.
RICHARD, L., *Dieu est Amour* (Lyon 1962) p.209-214.
RICHARD, R., *God as Father in the Old Testament,* en *New Catholic Encyclopedia* (Washington 1967) VI p.572-573.
ROMANIUK, K., *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de St. Paul:* AnalBibl 15 (Romae 1961) 1-229.
SABOURIN, L., *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1962).
SALET, G., *Richesses du dogme chrétien. La St. Trinité mystère d'amour* p.141-169 (Le Puy 1953).
SCHEIFLER, R., *Dios al encuentro del hombre en la Biblia: Dios-Ateísmo* (Bilbao 1968) p.473-492.
SCHELKE, K. H., *Der Drei-Eine, als Vater, Sohn und Geist:* Bibel und Kirche 15 (1960) 117-119.
SCHELKE, H. K., *Gott der Eine und Dreinige:* Word und Schrift (1966) 81-95.
SCHIERSE, J. F., *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung: Mysterium Salutis II. Die Heilsgeschichte vor Christus* (Zürich 1967) 85-129.

SCHLIER, H., *Im Anfang war das Wort:* Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 274-287.
SCHMAUS, M., *Trinität:* HThG, II (München 1963) p.697-714, en *Conceptos fundam. teol.* (Madrid 1967) IV p.398-410.
SCHMIDT, L. K., *Das Pneuma Hagion «als Person und charisma»:* Annuario Eranos (1945) 13ss; (1946) 187-235.
SCHRUERS, P., *La paternité divine dans Mt 5,45 y 6,26-32:* EThL 36 (1960) 593-624.
SCHULER, B., *Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes* (Paderborn 1960).
SCHULTE, R., *Die Selbsterschliessung des Dreifaltigen Gottes,* en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.47-82.
SCHWEIZER, E., *Pneuma:* ThWB, VI (Stuttgart 1959) p.330-453.
STECHER, R., *Die persönliche Weisheit in den Proverbien c.8:* ZKTh 75 (1953) 411-451.
STÖGER, A., BThW (Graz 1962); vers. *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) s. v. *Padre* p.737-743.
SWETTE, B. H., *The Holy Spirit in the N. T.* (London 1965).
TAYMANS D'EYPERON, *Le Mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image* (Paris 1946).
— *La Sainte Trinité et les Sacrements* (Paris 1949).
TRAETS, C., *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Evangile de saint Jean:* AnalGreg (Romae 1967).
TREMEL, Y., *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise apostolique:* LumVie 29 (1956) 41-66.
WAINWRIGHT, W. A., *The Trinity in the New Testament* (London 1962).
WARD, A. R., *Our Lord's Teaching about God* (London 1964).
WENDLAND, D. H., *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus:* ThLZ 77 (1952) 457-470.
WIDMER, PH. G., *Gloire au Père, au Fils au Saint-Esprit. Essai sur le dogme trinitaire:* Cahiers théologiques 50 (Neuchâtel 1963).
ZEDDA, S., *L'adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo:* AnalBibl 1 (Roma 1952).
ZIMMERLI, W., *Wort Gottes,* en RGG, VI p.1809-1821.

INTRODUCCION

Quisiéramos reproducir vivencialmente el momento existencial de aquella revelación del Verbo de Vida en San Juan cuando, en su primera carta, escribe: *La Vida se manifestó, y os anunciamos la vida eterna, que estaba con el Padre y se nos manifestó* (1 Jn 1,2).

Una mayor penetración de la revelación en la línea de la manifestación del Dios oculto de Isaías constituirá el desarrollo del presente estudio acerca de Dios en la intimidad de su vida divina. La vida divina que se nos ha manifestado, según San Juan, es el amor de Dios hacia nosotros al enviarnos a su único Hijo. La caridad de Dios ha sido revelada en Cristo.

La revelación estuvo en tensión creciente hasta llegar la plenitud de los tiempos, en que Dios se nos dio totalmente en su Hijo encarnado. Todo un proceso evolutivo, pues, preside las distintas etapas de la revelación hasta desembocar en Cristo. Porque el Dios que se nos manifiesta en la Biblia no está en modo alguno ajeno a las necesidades del hombre, antes bien se preocupa de él al intervenir personalmente en su historia, en la que se le da a conocer saliendo a su encuentro en Cristo. De ahí el carácter cristológico del conocimiento vital de Dios.

Expondremos, pues, en primer lugar, el aspecto salvífico del amor de Dios, revelado en Cristo, para entrar luego en la misma vida de Dios, como se desprende de su palabra en la Escritura, transmitida por los Santos Padres y vivenciada en la fe consciente de la Iglesia en sus concilios, en particular en el de Nicea y Constantinopla. Procuraremos pulsar todo el desarrollo progresivo de la revelación trinitaria en su vertiente bíblica y patrístico-eclesial, para penetrar en la dinámica de dicha revelación en la historia de la Iglesia al integrar varias culturas, en las que expresa el contenido de la comunicación de Dios al hombre. Sólo así comprenderemos la eclosión de la revelación de Cristo, que se manifiesta en la vida de la Iglesia, transida de la presencia del Espíritu de Dios, para finalizar en la plenitud de la escatología.

La manera de revelarse Dios está en relación con el hombre. Pues Dios se manifiesta dándose al hombre. Esta comuni-

cación de Dios se identifica con su misma intervención en la historia humana. Como se desprende de las páginas de la Sagrada Escritura, Dios es el protagonista de la historia del hombre al asumirla como vehículo de su revelación, en la elección que hace de un pueblo, para dirigirle y verter en el desenvolvimiento de su misma historia su divina palabra.

Dios aparece siempre en la Sagrada Escritura en relación con el hombre, a quien crea, castiga, prueba y redime. Aunque la revelación es siempre teocéntrica, no queda por ello disociada del hombre. Pues en su misma trascendencia se percibe su inmanencia, puesto que va dirigida únicamente al hombre a quien Dios se comunica. No se define Dios a sí mismo en términos abstractos, sino a través de lo perceptible por el hombre.

En su comunicación imprime Dios el sello de su mismo modo de ser, ya que la revelación es sobrenatural. Parece que puede decirse que en la revelación del AT hay una cierta tensión entre el Dios único y la revelación de su vida trinitaria. El pueblo elegido respiraba en una atmósfera asfixiante de politeísmo. Dios no podía liberarle de ella sino a través de la afirmación de su unicidad divina. Todas las páginas véterotestamentarias están impregnadas de esta fe en la unidad de Dios, frente a la multitud de dioses que no son tales. En la misma revelación de la unidad de Dios ya se vislumbra, sin embargo, el misterio de la vida divina, que se manifiesta en la historia de la salvación al establecer una relación íntima con el hombre, a través de un pacto en el que Dios se revela como Padre y Salvador del hombre por el Espíritu nuevo que le infunde.

Capítulo I

AUTORREVELACION DE DIOS EN LA HISTORIA DE LA SALVACION. LA IMAGEN DEL DIOS BIBLICO

I. *La imagen de Dios en el AT*

1. Realidad de Dios

Dios no es susceptible de ser descrito por la palabra '*ecsistencia*', en sentido etimológico, por cuanto dicho término denota algo que, 'pro-ducido', tiene un principio. Dios es la *suprema Realidad*. Ahora bien, para conocer con qué catego-

rías expresa la Biblia dicha realidad, no bastará escoger alguno que otro texto principal que nos pueda iluminar dicho concepto, sino que será preciso acudir a la unidad de toda la divina revelación. Porque Dios se comunica a la humanidad a través de la experiencia histórico-religiosa de un pueblo elegido, como representante de dicha humanidad.

Israel se sabe elegido por Yahvé y se pregunta por su origen para tomar conciencia de su vida religiosa. Reinterpreta en perspectiva unitaria todas las etapas de su historia a la luz de la divina revelación, que él mismo en su desarrollo progresivo ha ido esbozando, conducido por la mano providencial de Dios.

Inmediatamente se da cuenta que de tal manera su vida histórica está vinculada a Yahvé, que su fisonomía como pueblo es obra de las manos de Dios. Sus personajes tienen un relieve especial en cuanto representan momentos privilegiados del amor de Dios hacia su pueblo elegido. En la persona de Moisés se concentra toda la esperanza de Israel, por cuanto debe él congregar la comunidad exilada en Egipto como pueblo de Dios.

Alianza de Dios con Moisés

Dios irrumpe en la historia de la humanidad al llamar a Moisés desde la zarza ardiendo. Allí Dios entabla un diálogo amistoso con el hombre al confiarle una misión divina. El hombre experimenta y declara su impotencia, pero Dios le ratifica su misión prometiéndole su divina presencia. Aquí nos encontramos con un primer cuadro de la fisonomía de Dios: la liberalidad divina en la invitación que hace al hombre a ser siempre suyo. Pues no es Israel quien elige a Dios, sino Dios quien, totalmente extraño al pueblo, le hace objeto de sus predilecciones. Los demás pueblos vecinos a Israel fabrican sus dioses como mitos de su historia. Israel es el único que no puede hacerlo, porque Dios libremente le ha elegido. Su Dios no es el producto de su historia, sino, al contrario, es el artífice de su misma historia, que depende radical y originariamente de Yahvé. Al ser Dios quien ha tomado la iniciativa en dicha elección, se autorrevela como trascendente a la vez que inmanente al estar salvíficamente presente en medio de su pueblo. No se confunde con el hombre, pero tampoco está ajeno a su vida.

El Israel elegido no sólo conoce a Yahvé, sino que le *reconoce* personalmente, a través de los rasgos divinos que su Dios va delineando a lo largo de su historia al hacerlo heredero de sus promesas. Sus intervenciones personales en favor de sus elegidos formarán una temática constante, en la que quedará revelada la divina personalidad de Yahvé. De ahí que la imagen que Israel se forma de su Dios está en función de su misma vida personal, porque ésta es el cauce por el que Dios se le automanifiesta. La unidad que preside su desenvolvimiento histórico radica en la presencia divina de Yahvé, que ha ido tejiendo con su mano omnipotente los diversos hilos que vinculan su vida humana con él. Por esto, en el transcurso de dicha historia salvífica, se da el encuentro personal del hombre con Dios.

Descubre Israel el hecho de la presencia de Yahvé en el interés que Dios ha demostrado por su pueblo. Es un Dios que está muy cercano al hombre, obrando en favor de él en la liberación de la esclavitud de Egipto, cuya divina gesta, registrada en el libro del Exodo, como el paso de Yahvé por en medio de su pueblo, quedará tipificada en la mente de Israel a manera de memorial perenne del amor de Dios hacia su pueblo.

Todo un proceso lentamente evolutivo señala las diversas epifanías de Yahvé, que se hacen cada vez más luminosas conforme interviene Dios en la historia de la humanidad para desplegar su acción salvífica en favor de ella, como una liberación de la esclavitud interior del pecado, para que con ojos limpios pueda contemplar el rostro divino de Yahvé.

Al inicio se entabla como un reto entre el poder de Yahvé y el poder mágico de los adivinos de Faraón. Las diez plagas son diez manifestaciones progresivas de Dios en las que patentiza ante Israel que su poder divino trasciende toda magia humana. La prevalencia de Yahvé sobre todo el poder egipcio es un signo revelador de que el Dios de Israel no es equiparable a los demás dioses, que son incapaces de liberar a sus pueblos. Esta graciosa liberación es un rasgo más de la fisonomía de Yahvé como el Dios que ama a su pueblo. Israel no dispone de elementos metafísicos con que describir a su Dios. Aunque su conocimiento de Dios es espontáneo e intuitivo, y no elaborado metafísicamente, no es, sin embargo, meramente funcional, entendiendo por dicha expresión un conocimiento de

Dios vacío de contenido. El conocimiento que Israel posee de Dios está abierto a la comprensión de quién es Dios, a través de su actuación personal en medio de su pueblo. En opinión de J. Bright, el concepto monoteísta de Israel pasó por diversas fases de evolución hasta desembocar en la afirmación explícita de la unicidad de Dios frente a los demás dioses, por una toma de conciencia cada vez más clara de la presencia universal de Yahvé en el mundo [1].

Cada victoria de Israel era una experiencia religiosa, vivida existencialmente a la luz del nombre con que Dios se designó a sí mismo al manifestarse a Moisés: *Yo soy el que hago existir a todos los demás* (Ex 3,14). La trascendencia del nombre de Yahvé iba implicada en la economía salvífica, por la que Dios se autorrevelaba [2]. Las palabras del Exodo 3,14 *Yo soy el que soy*

[1] J. Bright *(The History of Israel*, en vers. *La Historia de Israel* [Bilbao 1966] p.158-159) afirma que la fe de Israel no fue en modo alguno politeísta, ni siquiera puede hablarse de henoteísmo o de monolatría; pues Israel, en la *praxis* de su fe primitiva, nutrida por la constatación de los actos salvíficos de Yahvé, negó el poder de otros dioses, es decir, negó la realidad de la fuerza atribuida a la imagen; J. S. Croatto, *La historia de la Salud y la Alianza divina* (Buenos Aires 1963); G. H. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg 1955); Id., *Covenant Interpreter's Dictionary of the Bible* vol.1 p.714-721; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Berlin 1959); Id., *Theology of the Old Testament* (London 1964); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* vol.1 p.111-135; W. Eichrodt, *Offenbarung und Geschichte im AT:* ThZ 4 (1948) 321-331; J. Giblet, *L'Alliance de Dieu avec les hommes*, en *Grands thèmes bibliques* (Paris 1958) (vers. Madrid 1966) p.23-35; J. Dhelly, *Le peuple de l'Ancienne Alliance* (Paris 1954); G. Auzou, *La force de l'Esprit* (París 1966); Id., *La fuerza del Espíritu* (Madrid 1967); Id., *De la servitude au service. Etude du Livre de l'Exode* (Paris 1965), vers. esp.: *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966) p.76ss; J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis-A Study of Terminology:* Bulletin of the J. Ryl Libr. Manch. 51 (1968) 11-26.

[2] J. C. Murray *(The Problem of God* [London 1966], vers. esp. *El problema de Dios. La imagen teológico-histórica del Dios bíblico, como problema del hombre* [Barcelona 1967] p.22-23) sostiene que con dicho nombre Yahvé se designa como presente en medio de su pueblo al actuar en favor del mismo. No desconoce, sin embargo, el mismo Murray un desenvolvimiento progresivo en los distintos nombres con que Yahvé figura en la Escritura. En esta misma línea entra A.-M. Besnard *(Le Mystère du Nom* [Paris 1962] p.29-39) al sostener, con Dubarle, Van Imschoot, Botterweck y Vincent, que el nombre con que Yahvé se apellidó no tiene parentesco alguno con alguna especulación filosófica, sino que está en conexión con su presencia actuante en la historia de su pueblo elegido. Para F. Gaboriau, dicha fórmula encuentra paralelos ideológicos en otros lugares, significando un reconocimiento total por parte del pueblo acerca de la realidad existente de Yahvé, frente a todos los demás que no son dioses (Angelicum 45 [1968] 147-149). En este sentido coincide con B. Couroyer *(Biblia de Jerusalén* [Bilbao 1967] vers. del franc.

podrían traducirse por *Yo soy el que hago que los demás existan* al comunicarles el ser. Yahvé se manifiesta activo, como la plenitud del ser, en un categorial accesible al hombre semita al poner en primer plano su acción en favor de Israel, a quien formará como pueblo suyo [3]. Por lo tanto, al dar Dios su nombre se dio a sí mismo. Pues así reza el valor semítico y bíblico del nombre, que designa a la misma persona que lo lleva.

p.65), que distingue entre la tradición elohista y yahvista, como revelación de la inefabilidad del nombre de Yahvé, a través del bien salvífico que ha derramado Dios sobre su pueblo, al liberarle de la esclavitud de Egipto, para automanifestársele sin restricción alguna como Unico Dios frente a todos los ídolos; G. Auzou *(De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* [Madrid 1966] p.86-92.114-120) se adhiere a la interpretación de que el nombre de Yahvé comunica la existencia al pueblo por su presencia infalible y eficaz. Se fundamenta en las tradiciones yahvista y elohista; A. Dubarle, *La signification du nom de Yahvé:* RScPhTh 35 (1951) 3-21; E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israel:* RHR 141 (1951) 5-18; A. Vaccari, *Jahweh e i nomi divini nelle religioni semitiche:* Bibl 17 (1936) 1-10; J. Obermann, *The Divine Name Yahweh in the Light of the Recent Discoveries:* JbL 68 (1948) 301-323; R. Criado, *La investigación del nombre divino en el Antiguo Testamento:* EstEcl 102 (1952) 26ss. A. Besnard *(Le Mystère du Nom* [Paris 1962] p.37-43) acentúa que el nombre de Yahvé es ante todo el nombre de una Persona que ha prometido su asistencia divina al pueblo que ha elegido; N. Walked, *Yahwism and the Divine Name «YHWH»:* Stud. semit. Neerl. 2 (Assen 1957); D. N. Freedmann, *The Name of the God of Moses:* JBL 79 (1960) 151-6; R. Criado, *El valor hipostático del Nombre Divino en el A. T.* (Madrid 1953); R. Abba, *The Divine Name Yahve:* JBL 80 (1961) 320-8; H. Gollwitzer, *La révélation de Dieu et notre représentation de Dieu:* FoiVie 64 (1956) 68-77; J. Edmont, *Théologie de l'Ancient Testament* (Paris 1968) p.66-68, en donde hace una exposición de los diversos nombres del AT acerca de Dios, especialmente el nombre de Yahvé, como propio, y con un significado muy preciso: él es el que comunica el ser y la vida. M. Löhrer, *Gottes Name und die gottlichen Namen: Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.308-310.

3 S. Bartina *(Exodo,* en *Sagrada Escritura. Antiguo Testamento* I [Madrid 1967] p.329-330), después de examinar las distintas interpretaciones exegéticas dadas al nombre de Yahvé en la vertiente de la inefabilidad y aseidad, sostiene que Dios, al designarse con la expresión «Yo soy el que soy», dio a entender que El es quien hace existir a los demás, según se desprende del examen filológico de la palabra empleada y por el verbo hifílico o causativo, además del contexto en que se encuentra enmarcado. Yahvé hará que Israel llegue a ser su pueblo. Más aún, se insinúa una confesión trinitaria en la triple manera con que pronuncia Dios su nombre a Moisés, Ex 3,14-16; Id., *El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es «El» quien hace existir:* EstBibl 21 (1962) 151-160; P. Munz, *Sum qui sum:* The Hibbert Journal 50 (1952) 143-152; L. M. von Pakozdy, *Die Deutung des Yahveh Namens in Ex* 3,14: Judaica 11 (1955) 193-208; C. J. de Vogel, *«Ego sum qui sum» et sa signification pour une philosophie chrétienne:* RSR 35 (1961) 337-355; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH?:* NouvRevTh 74 (1952) 897-915; A. Deissler, *Gottes Selbstoffenbarung im Altem Testament,* en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.226-228.

Yahvé da a conocer a Moisés que él instaurará unas relaciones interpersonales con su pueblo, comprometiéndose con él para siempre, como comienzo de la donación gratuita de la liberación.

En cada una de dichas facetas históricas, el pueblo de Dios reinterpreta toda la acción salvífica de Yahvé entrelazando el presente con su pasado en una única continuidad providencial. Por eso Yahvé es visto por Moisés como el Dios de sus padres, de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Ex 3,6). Esta proyección hacia el pasado en el prisma del presente era una llamada a la atención del pueblo acerca de la infinita fidelidad de Yahvé a sus promesas, en las que se automanifestaba como el Dios que ama eternamente a los que ha elegido de una vez para siempre. Esta fidelidad divina de Yahvé era signo del amor entrañable que profesaba a su pueblo.

La palabra 'ahab', amor, se emplea en el AT como actitud de un superior para con el inferior. Aplicada a Dios en el contexto del Exodo, significa su libre decisión divina, como manifestación de su soberanía en el plano de la donación al hombre. La automanifestación de Dios está en estrecha relación con la revelación de su amor hacia la humanidad, que no tiene en él otro sentido que el de favorecer al hombre en una relación interpersonal. Dios, dándose al hombre, le ofrece al mismo tiempo un rasgo fundamental de su divino ser al describir su bondad, no en el ámbito metafísico, sino en el intrahistórico, en el que se halla inmerso el hombre.

El don gratuito que Dios regala al hombre es su misma presencia personal. La presencia de Dios es ante todo actuante y transformativa para el hombre; exige del hombre interesarse por ella en una respuesta existencialmente personal, para que se convierta en vida en el interior del mismo. Por esto el amor de Dios aparece en la Escritura siempre vinculado al hombre, con quien establece una relación interpersonal de amistad.

La expresión más humana que se encuentra en las capas más antiguas del profetismo relata el amor de Dios a su pueblo bajo el símbolo de un connubio espiritual, en el que ha tenido Dios la iniciativa al invitar a Israel, y en él a toda la humanidad, a consagrarse enteramente a él. La trama enmarañada de las infidelidades del pueblo en el cumplimiento de su compromiso y la fidelidad inquebrantable de Yahvé es un trazo firme

de la faz divina de Yahvé, quien no sólo ha elegido a su pueblo, sino, lo que es más, le ha amado por encima de sus fragilidades.

Oseas describe las relaciones de Yahvé con su pueblo dentro del trasfondo claroscuro del comportamiento del pueblo. El profeta nos descubre en un corte vertical todos los estratos primitivos de la constitución del pueblo elegido como amado por Yahvé. Lo primitivo del relato nos pone en contacto con el primer esbozo de la revelación de Dios como amor. El recurso al símbolo del contrato matrimonial no sorprende en modo alguno. Pues si bien Israel, como sostiene Gaboriau, se opuso desde el comienzo a concebir a Yahvé como un Dios sexuado, no rehusó, sin embargo, el empleo de símbolos que pudieran darle alguna comprensión de la intensidad del amor del Dios viviente hacia él [4].

Pacto de Dios con Abrahán

En los relatos más primitivos no se habla propiamente de alianza—cuyo concepto supone una elaboración posterior—, sino de contrato matrimonial perenne entre Yahvé y su pueblo. En esta perspectiva se comprende que, cuando el pueblo de Dios intenta entender su historia, actualizada por la presencia de Yahvé, la interpreta retrotrayéndola hacia su pasado dentro de la rica visión del presente. La época patriarcal era el punto de ilación del presente con el pasado en línea de continuidad histórica. Abrahán era el representante de la fe íntegra de Israel como adhesión completa a Dios. Salido de la tierra de Jarán (Gén 12,1), se convierte totalmente al Dios que, irrumpiendo en su vida, le llama (Gén 15,17) [5].

Abrahán inicia el ciclo patriarcal como representante de un clan tribal, en cuyo nombre responde personalmente al

[4] F. GABORIAU, *La connaissance de Dieu dans l'Ancient Testament:* Angelicum 45 (1968) 174-175. Véase también C. WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancient Testament* (Paris 1957) p.39-41.

[5] Por lo que respecta a la conversión de Abraham, J. Bright *(Historia de Israel* [Madrid 1966] p.107, vers. del ingl., *History of Israel)* afirma que no hay duda de que los antepasados de Israel fueron paganos, según el mismo testimonio de la Biblia, pudiéndose suponer que la familia de Abrahán adoró a *Sin*. La experiencia religiosa de Abrahán es la que le impulsó a la emigración patriarcal como un acto de fe en el Dios que le había hablado como su Dios personal. F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas* (Romae 1949) p.225, en donde acentúa el aspecto de misericordia y fidelidad de Dios en el pacto con Abrahán.

Dios que se le da en forma de promesa. Según la documentación yahvista, en la elección de Abrahán se encuentran ya una serie de elementos constitutivos de la Alianza, fundada en la esperanza del don que Dios le dará. Dios se le manifiesta como Soberano absoluto al exigirle la totalidad de su fe, anclada únicamente en la fidelidad de su palabra. El mandato de sacrificar a su único hijo y el sacrificio sustitutivo son un signo revelador de la trascendencia soberana del Dios aparecido al patriarca.

El relato sacerdotal desarrollará más ampliamente el pacto de Dios con Abrahán al hacer intervenir el elemento de la circuncisión, como signo de consagración del hombre a Yahvé. El culto que Dios exige a Abrahán es ante todo un tributo personal, no algo meramente externo. Dios hace sentir de esta manera su espiritualidad en la carne del hombre. Pues es preciso circuncidarse para participar en la promesa divina, sacrificando un bien presente por otro superior al experimentar en la incisión carnal que toda la vida viene de Dios. La circuncisión, pues, es la señal del pacto de Dios con la humanidad. Un nuevo elemento de espiritualización entra a formar parte de la Alianza divina, como símbolo de la pertenencia al pueblo de Dios. El hombre queda consagrado a Yahvé, como Dios-Espíritu, a quien toda carne está sujeta.

Al nombre de Abrahán va vinculado el de su hijo Isaac, heredero de las divinas promesas. La Alianza entre Dios y el hombre se ha puesto ya en marcha al proyectarse hacia la posteridad. Isaac se inserta en Abrahán como un primer anillo, continuador de la historia de la salvación iniciada por su padre. El representa la primera realidad de la promesa hecha por Dios a Abrahán acerca de su descendencia *al multiplicarle como el polvo de la tierra y encumbrar como las estrellas su linaje* (Eclo *44,21). No hay duda que nos hallamos ante un trazo muy* importante del monoteísmo universal, revelado por Dios al patriarca.

La expansión familiar dentro de la unidad tribal es realizada por Jacob, puesto al frente de las doce tribus, como símbolo de la extensión de la fe de Israel en Yahvé-Dios. Lo que unifica a las tribus de Israel es la misma fe en Yahvé, que les ha elegido y con quien están vinculadas con un pacto, fundado en la promesa de la fidelidad divina, a la que deben

corresponder personalmente. En el período patriarcal, pues, se inicia la primera manifestación de la bondad de Dios al elegir libremente a un pequeño pueblo, que él mismo forma al unirlo religiosamente consigo. En él se da la gran epifanía de la trascendencia divina, que se inmanentiza para manifestar Dios que desea entablar con él una comunión interpersonal a través de su Alianza. Este amor de Dios se revela desde el principio con una absolutización de exigencia divina en el culto que debe rendirle Israel, reconociéndole como al Dios que le ha mirado con predilección.

Por eso, en la manifestación de Dios a Moisés y en la declaración de que él es el Dios de sus padres hay una continuidad de fe.

Reconoce Israel en el plano histórico-teológico que Yahvé es Dios, y que el Dios que él adora es el mismo que adoraron ya sus padres al ser llamados graciosamente por él. El eje central que atraviesa dicha fe es la Alianza divina, que, concertada originariamente entre Dios y los patriarcas, se prolongará en toda la historia de Israel iluminando sus pasos hacia Dios, a la vez que será vivida retrospectivamente a la luz nueva de su desarrollo posterior. El mismo Eclesiástico nos da la clave de interpretación de dicha fe al unificar las distintas alianzas de Dios con la humanidad, representada por Israel, en la temática de la promesa y fidelidad de Dios, como signo de su bondad (Eclo 42-45).

Alianza noáquica

La fe de Abrahán en el Dios de la Alianza, que implica una total orientación de la vida del patriarca hacia él, se entrelaza con el Dios de Noé, *con quien fueron pactadas alianzas eternas, para que no fuera ya aniquilada por el diluvio toda carne* (Eclo 44,18). En Noé se da el primer retorno de la humanidad alejada de Dios, a través de un pacto en el que se reconcilia el hombre con Dios, reconociendo su soberanía y su espiritualidad al no tolerar el pecado, antagónicamente opuesto a El[6]. En el pacto noáquico predomina lo cósmico: el universo,

6 Gén 9,8-17. Según J. Cazelles, *La Torah o Pentateuco: Introducción a la Biblia*. A. Robert-A. Feuillet (Barcelona 1965) p.337, el yahvista quiere relatar que en Noé se prolonga la historia de la salud, radicada en la garantía divina de que el pecado no extinguirá la vida humana (Gén 8,22). Véase el reciente estudio de Horst Dietrich Preuss, *Yahweglaube und*

el arco iris, las generaciones sempiternas, prometidas por Dios a la cabeza de aquella reducida familia. Este primer encuentro de Dios con la humanidad representa una renovación de la creación. De aquí su carácter cósmico al reintegrarse el hombre en la comunión divina con todo el universo, como reconocimiento de la soberanía de Dios. El hombre adivina que Dios es Espíritu trascendente, porque domina y renueva la materia. Todo el contorno del pacto converge en esta idea: Dios es espíritu. Culmina todo el drama del diluvio con el sacrificio que ofrece Noé a Dios, según lo prescrito, como símbolo de la sujeción de la materia al Señor, que la trasciende por ser espíritu.

Amistad de Dios con el hombre en la creación

La purificación del universo por el diluvio nos evoca la soberanía de Dios sobre la materia, que aparece de modo particular en el relato de la creación, en donde queda puesta de manifiesto la omnipotencia divina. Tanto en el documento yahvista como en el sacerdotal tiene un relieve especial la voz omnipotente de Dios, que da vida a las cosas; sobre todo al formar al primer hombre a su imagen y semejanza, en cuya persona establece Dios el primer contacto con la humanidad. No puede hablarse, sin embargo, aquí de alianza, como observa J. Schildenberger, porque existía la unidad y no necesitaba ser creada por alianza alguna [7].

Las primeras páginas del Génesis registran ya la intimidad con que Dios dialogaba con Adán. Esta amistad divina es el culmen de toda la obra creadora de Dios, que tiene un sentido salvífico al constituir al hombre centro de toda la creación. Dicha amistad exigía la correspondencia personal del hombre al imponerle el precepto de reconocer a su Creador como a su Dios. La creación del hombre, con quien Dios establece un vínculo de amistad, se distingue de la formación de todo el universo. La palabra de Dios, que es activa, constituye el esquema de los cinco primeros días: *Dijo Dios, y así se hizo.*

Zukunftserwartung (Stuttgart 1968) p.61-70 y 126-163, en donde desarrolla la alianza en función de la esperanza futura.

[7] J. Schildenberger, *Bibeltheologisches Wörterbuch: Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) 35. También, Alpe ab Andreas, *Dei amor erga homines in V. T.*: VerbDom 22 (1942) 233-239.

Al comunicar, sin embargo, Dios la vida al barro, aparece Dios como dialogando consigo mismo: *Dijo entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén 1,26). El mismo plural mayestático acentúa este diálogo divino y su acción creadora (Gén 1,27) [8].

La rotura del pacto por parte del hombre constituye la negación de la soberanía divina. Al pretender Adán conseguir por sus propias fuerzas la sabiduría divina, negó la gratuidad de la amistad que Dios le había ofrecido en don. Queda el pacto resquebrajado porque el hombre se sustrae a su cumplimiento. La misma ironía divina que sigue a la negativa de Adán a reconocer a Dios como a su Señor reitera otra vez la trascendencia de Dios frente a la criatura, según reza la fórmula con que Dios expresa su liberalidad al haber creado al hombre (Gén 3,22) [9].

Características de la Alianza divina

Dios crea por su Palabra e infunde la vida por su Espíritu, que derrama sobre el universo. Dicha actuación divina va adquiriendo cada vez más colorido al desplegarse en los distintos pactos que jalonan la historia de la salvación (Gén 1,23-27). El primer encuentro personal de Dios con Moisés está repleto de una historia, rica de contenido, al revelar Dios su bondad en el designio de salvación, en continuidad con la invitación que hizo a los patriarcas al manifestárseles como el Dios Hacedor del universo y Salvador del hombre.

En todos estos estratos que forman el bloque histórico, en que se asienta el pacto de Dios con Moisés hay una temática constante que se ilumina cada vez más en contraposición a la debilidad del hombre: el amor de Dios, revelado en la

[8] J. S. Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia* (Buenos Aires 1964); Id., *La Historia de la Salud y la Alianza divina* (Buenos Aires 1963), del que mucho nos hemos beneficiado para este trabajo; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* p.228ss; R. W. Gleason, *Yahweh, the God of the O. T.* (London 1964); B. Vawter, *The God of Israel:* Way 6 (1966) 5-14; P. Grelot, *Le ministère de la Nouvelle Alliance* (Paris 1967); H. Urs von Balthasar, *Zur Gottesoffenbarung des AT im allgemeinen*, en *Myst. Sal.* II (Zürich 1967) p.57-73.

[9] Para comprender, sin embargo, todo el alcance de la revelación del AT en la creación como automanifestación de Dios, es preciso verlo desde el prisma del NT, en donde el Padre, por su divina Palabra, crea todas las cosas, por ser el Hijo el Resplandor de la Gloria del Padre, según el prólogo joánico y la doctrina de San Pablo.

Escritura. Tanto en Adán y Eva, a quienes desea Dios comunicarles la plenitud de la vida a condición de una libre adhesión de su voluntad, como en Abrahán, prototipo de los patriarcas, que se convierte en el confidente de los secretos divinos (Gén 18,17), y en Moisés, a quien elige para asegurar la Alianza, como don de Yahvé a su pueblo, se manifiesta Dios amando intensamente a la humanidad. El símbolo matrimonial, que expresa la relación de amor entre Yahvé y su pueblo, como representante de toda la humanidad, está latente en todas estas facetas de la Alianza, que entraña la fidelidad de Dios en la realización de la promesa. ¿Qué vio Dios en Israel para elegirle entre todos los demás hasta hacerle pueblo suyo?

La libertad de Dios está en relación con la elección de Israel por amor. No fue a causa de sus méritos por lo que le ha elegido Yahvé (Dt 9,6), sino por pura liberalidad: *Mira Israel: A Yahvé, tu Dios, pertenecen los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella. Y, con todo, sólo a tus padres se unió Yahvé y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros mismos, de entre todos los pueblos* (Dt 10,14). El atributo de la omnipotencia de Yahvé, a quien todo pertenece, cobra un relieve especial por la misericordia con que se ha fijado en Israel de entre toda la humanidad (Os 9,10; Jer 31,3; Ez 16,1-52). Su misericordia es infinita e inmutable, pues persiste en amar a Israel a pesar de sus continuas infidelidades, porque se ha vinculado de una vez para siempre a sus padres, con quienes hizo un pacto de fidelidad divina (Dt 7,7-8) [10].

[10] E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1968) p.87-88; X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris 1964) (vers. esp.) 37; J. S. CROATTO, *Historia de la Salud y Alianza divina* (Buenos Aires 1963); F. BUCK, *Die Liebe Gottes beim Propheten Hosea* (Rome 1953); A. PENNA, *La religión de Israel* (1961) vers. del ital.: *La religione de Israeli* (Brescia) p.9ss; G. AUZOU, *De la Servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966); vers. del franc., o.c.; P. VAN IMSCHOOT, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament:* Vie Spirituelle 75 (1946) 30-44; O. SCHILLING, *Die alttestamentlichen Auffassungen von Gerechtigkeit und Liebe:* Wort des Lebens (Münster 1951) 9-27; K. RAHNER-J. RATZINGER, *Liebe:* LThK, VI (1961) p.1031-1041; R. LE DEAUT, *L'Alliance dans le Judaisme:* Bibl 45 (1964) 443-446; H. GROSS, *Der Sinai-Bund als Lebensform des auserwählten Volkes im AT:* Ekklesia (1962) 1-16; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* I (München 1957) p.140 (hay vers. española); según él, «la historia de la creación era un complemento tardío añadido al plan salvífico de Dios». La única visual de la historia de la salud iluminó al pueblo de Dios la comprensión de toda la acción divina; H. REINELT, *Handbuch theologischer Grundbegriffe;* H. FRIES, vers. esp., *Conceptos fundamentales de la teología*

Dado que Israel percibe la manifestación de Dios en la línea histórica del bien que Yahvé ha derramado sobre su pueblo, el elemento bíblico del 'celo divino' especifica la intensidad de dicho amor de Yahvé hacia su pueblo elegido. En el amor de Dios se concentran todos los atributos que la comunidad israelítica descubre en Dios. Pues la intervención personal de Yahvé en su historia, como salvación, es manifestación de su bondad, que incluye, a su vez, su omnipotencia, liberalidad y misericordia.

Los «celos de Yahvé», tomados no como pasión antropomórfica, sino como exigencia absoluta del amor de Dios, recibido por la criatura, revelan el monoteísmo universal de Dios, por cuanto no tolera en modo alguno que el hombre vuelque el amor de su corazón, debido únicamente a Yahvé, a otros dioses, inexistentes fuera de El. Constatamos, pues, un enorme progreso bíblico en el reconocimiento de Dios a la luz de la revelación. Ya que, detrás de los «celos de Yahvé» late la afirmación implícita de que Yahvé no sólo es Dios de Israel, porque le ha elegido entre todos los demás pueblos, sino, lo que es más, de todo el universo. Yahvé autoafirma así su soberanía absoluta frente a todo lo creado.

Además, la revelación de los «celos divinos» está entretejida con la Alianza, basada en su núcleo más primitivo en el símbolo del contrato matrimonial para expresar el amor absoluto de Dios y la correspondencia exigida de la creatura. Asegura B. Renaud que la expresión *Yahvé es un Dios celoso* (Dt 6,15) refleja una expresión muy antigua, por hallarse en el Deuteronomio primitivo, totalmente desmitizada del lastre

(Madrid 1966) I p.326; P. E. MENDENHALL, *Law and Convenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg 1955); J. HEMPEL-L. GOPPELT, *Bund:* RGG, I (1957) p.1512-1518; V. HAMP-J. SCHMID, *Bund:* LThK, II (1958) p.770-778; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* I (Berlin 1964) p.36-39; H. WILDENBERGER, *Yahwes Eigentumsvolk* (Zürich 1960); H. RENCKENS, *Así pensaba Israel. Creación, paraíso según Gén* 1,3 (Madrid 1960); J. L. MCKENZIE, *Myths and Realites. Studies in Biblical Theology* (London 1963) p.93ss; H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election* (London 1950); R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RevBibl 55 (1948) 321-347; 56 (1949) 5-36; H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord and other Essay on the Old Testament* (London 1953) p.269-305; S. STARCKY, *Abraham, Père des Croyants:* CahSion 5 (1951) 93-232; SCRIFEN DER BIBEL, *Litteraturgeschichlilch geordnet* (München 1968) p.47-90; J. BRIGHT, *History of Israel* (London), vers. esp. *Historia de Israel* (Bilbao 1966) p.107-109; J. GIBLET, *De revelatione amoris Dei apud Oseam Prophetam:* ColctMechl 19 (1949) 35-39.

politeístico y en estrecha conexión con la Alianza. Esta misma expresión reaparece luego en Josué 2,19, en un cuadro ceremonial de renovación de la Alianza [11].

El «celo divino», por lo tanto, está en relación con la santidad de Dios, reflejada en las exigencias del Decálogo, y con la bondad divina, expresada en la Alianza, como encuentro personal del hombre con Dios en una donación de sí mismo al hombre. La doble vertiente de la revelación divina: inmanente y trascendente, no es en modo alguno divergente, sino que la trascendencia divina se descubre precisamente en su inmanencia. Pues la inmanencia de Dios es la actuación de su amor en el centro de la historia del hombre, transformándola para transparentar en ella, a través de su divina intervención, la transcendencia de su santidad divina por encima de toda categoría humana. El pacto que Yahvé concierta con su pueblo es revelación de la divinidad absoluta de Yahvé, puesta de relieve en la invitación a participar de su santidad divina por la purificación humana [12].

En una visión panorámica percibimos que Dios, a través de las distintas alianzas que ha hecho con la humanidad en la elección de Israel, se nos manifiesta como Soberano absoluto. Además, desde la creación, concebida en la dirección de un pacto inicial, pasando por Noé, como signo de la purificación del hombre ante Dios, hasta Abrahán, en quien la Alianza tiene ya ligeras repercusiones personales, acusa la Biblia un

[11] B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux* (Paris 1963) 43-45; St. LYONNET, *De zelotypia Yahve:* VerbDom 35 (1957) 83-87; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancient Testament* I p.86; A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques* (Paris 1953) p.119.144-145; G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966) p.290.

[12] Dice C. Duquoc que «allí en donde Dios aparece más humano se revela más trascendente» *(Acte créateur et humanité de Dieu:* Lumière et Vie 48 p.66); F. ASENSIO, *Yahvé y su pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección:* AnalGreg 58 (1953) 77-87; H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1966) 75 y 143; B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux* (Paris 1963) p.153; E. VOGT, Bibl 36 (1955) 565ss; HEMPEL-GOPPELT, en RGG (1957) p.1512-1518; M. GARCÍA CORDERO, *La Alianza, tema central del Antiguo Testamento:* CiencTom 89 (1962) 521-541; H. CAZELLES, *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Paris 1955); J. GUILLET, *La générosité de Dieu* (Paris 1966); G. AUZOU, *Lo Absoluto de Dios. De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966) p.284-287. En expresión de J. R. Scheifler *(Dios al encuentro del hombre en la Biblia: Dios-ateísmo* [Bilbao 1968] p.485), «el Dios bíblico es a la vez el más próximo y el más lejano». Dios es inmanente y trascendente al hombre.

progreso en el concepto de Dios por parte del hombre. Cada vez comprende mejor el hombre la espiritualidad de Dios en su dominio absoluto y omnipotente, dentro de la atmósfera de un amor total hacia su pueblo. La Alianza de Dios con Moisés recapitula toda la historia salvífica anterior para proyectarla hacia su pleno desenvolvimiento en la reiteración de la fidelidad absoluta de Yahvé para con los hombres: *Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo* (Ex 6,7).

Unicidad de Dios y Alianza Mosaica

Ex 15,11: *¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?*

Lo más saliente del pacto divino es la conciencia que tiene el pueblo de la presencia de Yahvé en medio de él. Yahvé, su Dios, está muy cercano a Israel. Su proximidad es eficiencia salvífica en orden a la liberación. De ahí que la revelación registra un notable progreso en el pacto mosaico al poner el acento en la «liberación». Dios se manifiesta como el Salvador de su pueblo. Su amor se desdobla en acción benefactora al acudir solícito a la tribulación de su pueblo viviendo en medio de él. La tienda del tabernáculo no significa sino el lugar de encuentro del hombre con Dios. El prodigio del mar Rojo ha evidenciado que Dios se ocupa de sus elegidos, siendo omnipotente porque nada le ofrece resistencia. Las mitologías del poder del mar, que quedaban divinizadas en la fantasía del pueblo, se desvanecen ante el poder de Yahvé, que prevalece totalmente sobre ellas.

La divina epopeya de la liberación de la esclavitud de Egipto quedará religiosamente custodiada en la memoria de Israel como tipo de la salvación de Dios en los momentos más graves de su historia. Israel recordará que su Dios es el único que ha intervenido en su propia vida histórica. Ninguno de los otros a quienes llaman dioses ha podido intervenir en la historia de sus pueblos; su ausencia en el terreno salvífico es signo de su inexistencia. Sólo Yahvé es Dios. Así razona Israel al comparar su historia con la de los otros pueblos vecinos.

Israel va captando la unicidad divina de una manera vital en el transcurso de su historia. La unicidad de Dios tiene en la Biblia una dimensión salvífica en la manera de manifestarse:

Yahvé es el único Dios, porque es el único que puede salvar a su pueblo. La salvación de Yahvé aparecerá con caracteres de fuerza material: Yahvé es el único Señor, porque es más fuerte que todos los otros dioses; más que el mismo Faraón, de cuyas manos ha liberado a su pueblo. Cada conquista de Israel enmarcada en el esquema del Exodo es una teofanía de Yahvé, Salvador. Esta reflexión teológica del pueblo ante cualquier acontecimiento salvífico, obtenido por la intervención de Dios, forma el núcleo principal del patrimonio de su fe en Yahvé.

Dios, en su mismo actuar en favor de su pueblo, iba describiendo su personalidad divina con sus atributos. Esta línea de liberación divina irá adquiriendo nuevos matices de espiritualidad en el transcurso de la historia salvífica. El pueblo de Dios no siempre será superior a sus enemigos, conocerá el exilio; el pecador medrará, mientras el justo padecerá persecución. Entonces Dios también intervendrá en la historia de su pueblo para hacerle caer en la cuenta de que la salvación prometida por Yahvé no es de tipo material, sino totalmente espiritual. El enigma del justo Job, que se siente atribulado y acusado por sus enemigos a pesar de no hallar iniquidad en él, quedará solamente resuelto en el libro de la Sabiduría al prometer Dios al hombre una salvación de carácter espiritual. La revelación, además de manifestación divina, es educación pedagógica del pueblo para hacerle capaz de comprenderla y recibirla [13].

El Sinaí y la Pascua en la Alianza Mosaica

Ex 20,1; 24,1; 34,27: *Dijo Yahvé a Moisés: Hago alianza contigo y con Israel*

El pacto divino une al hombre con Dios. Las leyes del Sinaí son un vínculo personal por el que Dios presenta sus

[13] En particular, J. S. Croatto, *La Historia de la Salud y la Alianza divina* (Buenos Aires 1963); H. Duesberg, *Le Dieu de la Bible est notre Dieu*, en *La Bibl. et la Vie chrét.* (1956) p.33-43; A. Alpe, *Dei amor erga homines in Vetere Testamento:* VerbDom 22 (1942) 233-239; A. Lefevre, *Les révélations de l'amour de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *Christus* (1957) p.313-331; G. M. Lozano, *La rivelazione del Dio Vivente nell'A.T.:* Clar. 4 (1964) 58-80; W. Eichrodt, *Das Gottesbild des A.T.:* Calwer Hefte (Stuttgart 1956); C. W. Ceram, *Enge Schlucht und schwarzer Berg: El misterio de los hititas* (Barna 1967) p.60.

exigencias al hombre a través de unas leyes, que despiertan el sentido de su responsabilidad al instruirle sobre su bondad. Dios ha permitido a Moisés ver su divino rostro en la liberación, como el Dios-Espíritu, frente a los demás dioses que no son sino obras de las manos de los hombres. La revelación de Dios coincide en la Escritura con la manifestación de su bondad y espiritualidad. La Pascua, como elemento espiritual, revela a su vez al Autor de la misma: Dios-Espíritu.

Lo cultual ocupa un lugar de preeminencia en esta vertiente de espiritualización del Pacto. La Pascua es el recuerdo del paso de Yahvé por entre su pueblo. El culto pone en comunión al pueblo con Dios al interesar a toda la comunidad en el servicio divino. No sólo debe recordar el pueblo que la mano bondadosa de Yahvé se ha posado sobre él, sino que debe ante todo vivirlo en su fe cultual. Pues, de no haberle liberado Yahvé, no existiría ahora como pueblo. Yahvé entra de esta manera como el Dios liberador en el mismo centro del pueblo, al tomar éste conciencia de que su existencia está totalmente anclada en Yahvé. El pacto personal de Yahvé se ha encarnado en la comunidad cúltica, alrededor de cuyo eje gira toda la vida del pueblo elegido. La celebración de la Pascua es la confesión de la presencia salvífica de Yahvé en medio de su pueblo, como Salvador del mismo al dirigir el desenvolvimiento de su historia de manera prodigiosa.

De aquí se desprende que la personalidad divina de Yahvé, revelada en su espiritualidad transcendente, se va iluminando poco a poco ante la fe de Israel. Las mismas teofanías del Sinaí, en el cuadro de los relámpagos y el fuego devorador, expresan simbólicamente la trascendencia del Dios que se comunica amigablemente al hombre. El hecho de que Yahvé domine todos los elementos cósmicos y, más aún, el que estén a su servicio, es signo de su omnipotencia en favor de los hombres. Un tema central entrelaza la epifanía del Sinaí con la creación: en el Génesis aparece Dios creando precisamente aquellos astros, el sol, la luna, a quienes los pueblos antiguos consideraban dioses, expresando así la soberanía de Yahvé; en el Exodo, Yahvé está por encima de todo elemento cósmico. En toda esta trayectoria de la fe de Israel hay una atracción constante hacia la expresión doctrinal de un monoteísmo cada vez más depurado. Pues en el concepto monoteísta

del Dios de Israel cristaliza toda la vida del pueblo elegido. Afirma Schnackenburg que, en la época de los patriarcas, el centro de gravedad estaba en la vinculación al Dios único de la revelación, manifestándose Yahvé a Moisés como el Dios de sus padres (Ex 3,6), que en modo alguno tolera el culto a otros dioses sin plantearse la cuestión teórica de la existencia de los mismos [14].

Israel, ya desde sus comienzos, vivía en un monoteísmo práctico, según se desprende del testimonio de la Escritura, en particular de algunos pasajes, como, por ejemplo: *Mía es la tierra*, que, aunque algo posterior al tiempo que le asigna el texto, refleja ciertamente la fe primitiva de Israel en el Dios del universo. La pedagogía de Dios llevaba suavemente a su pueblo de una vivencia de fe en El, como Señor único, a la afirmación del monoteísmo formal teórico. A través de la Alianza, como íntima vinculación del pueblo con Dios, iba aprendiendo el hombre que Yahvé es el único Dios de todo el universo.

Este progreso tendrá su culmen en el período profético, en el que Dios hará comprender a Israel que vincularse con otras deidades, fuera de Yahvé, ni siquiera entra en el campo de lo posible, porque no existen. El profeta que formuló claramente la fe de Israel en Yahvé como único Dios—recogiendo toda la tradición anterior—fue el Deuteroisaías: *Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay quien salve* (Is 43,10ss). Tenemos ahí no sólo el monoteísmo siempre confesado en Israel, sino también el monoteísmo universal, doctrinalmente expresado sobre la unicidad de Dios. Llegar a esta clara formulación del monoteísmo con la negación explícita de otros dioses supuso una elaboración de varios siglos en el plan divino (Is 43,10s).

Dos características presiden dicha evolución: En primer lugar, la fe de Israel nunca reconoció a los ídolos como dioses, siendo su culto constantemente censurado por la Escritura, a pesar de las debilidades del pueblo a este respecto. En segundo

[14] R. Schnackenburg, *Bibeltheologisches Wörterbuch, Diccionario de teología bíblica*, Bauer, s.v. *Dios* (Barcelona 1967) p.274; M. Rehm, *Das Bild Gottes im Alten Testament* (Wurzburgo 1951); H. H. Rowley, *Mose und der Monotheismus:* ZAW 69 (1957) 1-21; J. Starcy, *El, Dieu unique des Anciens Sémites:* Al. Machriq 54 (1960) 365-376; J. Muilenburg, *The form and structure of the covenantal formulations:* VT 9 (1959) 347-365.

término, dicha fe buscaba expresarse cada vez con mayor claridad en línea ascendente acerca de Yahvé, como único Dios frente a toda deidad ficticia. Lo peculiar de Israel, sin embargo, está en que toda evolución doctrinal no se presenta como una nueva doctrina, sino como una explicitación existencial de una verdad antiguamente ya poseída y vivida. Se profesaba el monoteísmo, sin saber todas las implicaciones teóricas que él llevaba consigo hasta que fue desplegado por la proclamación profética en toda su extensión universal. Va implicado en dicho progreso el desarrollo de los diversos pactos que historifican la vida del pueblo de Dios. A través de las vicisitudes histórico-teológicas de los mismos, Dios nos revela no sólo su divina realidad, sino también sus perfecciones divinas [15].

2. Perfecciones de Dios a la luz de su actuación salvífica en la historia

Alianza divina en el país de Moab y Siquem

La historia del Exodo, que se concentra especialmente en el Sinaí, ha revelado al pueblo escogido el rostro divino de Yahvé. Las presentes gestas de Yahvé en favor de su pueblo mantendrán en tensión la esperanza de Israel en el cumplimiento de la promesa, respaldada en la fidelidad de Yahvé. Canán como promesa es un símbolo de la bondad de Yahvé. La esperanza de posesionarse de ella, como don de Dios, alienta los pasos de Israel por el desierto. Se sienten protegidos por Yahvé, que, al actuar a su lado de manera salvífica, les va

[15] «La alianza de Dios—dice Giblet—es primordialmente el hecho de Dios, de un Dios misericordioso, de Dios, que es Amor» *(La Alianza de Dios con los hombres: Grandes temas bíblicos* [Madrid 1966] vers. del franc. p.42); R. SCHNACKENBURG, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, o.c., p.274-275; H. H. ROWLEY, *The Fait of Israel* (London 1961) 124-149; W. L. MORAN, *Das Bundesschluss am Sinai:* Stimmen der Zeit 170 (1961-62) 120-33; W. ZIMMERLI, *Ich bin Yahwe*, en *Geschichte und Altes Testament* (Tübingen 1953) p.179-209; J. MUILENBURG, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations:* Vetus Testamentum 9 (1959) 347-365; F. ASENSIO, *Teología e historia del Pacto en torno a una interrogación bíblica:* Greg 47 (1966) 665-684; D. J. MCCARTHY, *Convenant in the OT: The Present State of Inquiry:* CBQ 27 (1965) 217-41; M. BUBER, *Moses, the revelation and the Covenant* (London 1965) p.43-44, en donde pone de relieve la continuidad de la revelación hecha a Moisés con la de los Patriarcas. Según F. Asensio *(Misericordia et veritas:* Anal. Greg. [Roma 1949] 225), el pacto del Sinaí es bilateral.

manifestando distintas facetas de sus divinas perfecciones. Experimentan la proximidad de su Dios, que les ha salido al encuentro como Salvador. La tienda del tabernáculo, el Decálogo y el culto recuerdan constantemente a Israel que Yahvé se halla en medio de su pueblo, porque ha empeñado su fidelidad divina en la Alianza libremente concertada.

La elección libre de Israel por parte de Yahvé en la vinculación del pacto revela la característica peculiar del Dios de Israel. Pues la libertad divina en dicho acto denota la diferencia óntica entre Dios y el hombre. Israel se distinguió de los demás pueblos al no concebir a Yahvé como el dios supremo del Panteón. No entendió su relación con él a nivel natural, sino que supo salvar su trascendencia al confesar su soberanía divina.

La temática de la gratuidad de la Alianza es reiterada una y otra vez para inculcar al pueblo lo absoluto de Dios. Dios es el otro, totalmente distinto del hombre. La espina dorsal de dicha diferenciación está en que Yahvé es el Dios esencialmente santo. Las teofanías de Yahvé se orientan a revelar el misterio de su santidad divina (Ex 20,5; 34,4). La espiritualidad de Dios, que aparece constantemente en la Biblia en contraposición al pecado, es afirmación de dicha perfección divina.

La santidad divina, por otra parte, está en estrecha relación con el amor de Dios hacia los hombres, no sólo en sentido funcional, sino, sobre todo, en su realidad más íntima. El hombre percibe la santidad y bondad de Dios a través del amor que Dios profesa a la humanidad en las obras que hace en favor de la misma. La seguridad de que goza Israel con respecto a su elección divina como representante de la humanidad radica en la bondad y santidad de Dios, fiel a su palabra de amor. Una serie de términos bíblicos describen la relación de la santidad de Dios con su amor: *Yahvé es un Dios misericordioso y clemente, rico en bondad* (Ex 34,6ss). Es propia de Yahvé la misericordia, la bondad, la compasión (Gén 6,8; 19,19; Dt 5,10).

En la era profética, la teología de la santidad divina en relación con el amor de Dios conoció un progreso considerable. Dios jura, según Amós 4,2, por su santidad; en boca de Isaías es frecuente la denominación de Yahvé, como Santo de Israel (Is 10,20; 12,6), siendo Dios totalmente distinto del hombre en su manera de amar (Is 55,8; Os 11,8). La santidad, en la

mentalidad semítica, constituye como la esencia de la misma divinidad. De ahí que cuando Yahvé jura por su santidad, jura por sí mismo, según se desprende de la misma verdad revelada (Gén 22,16) [16]. Insiste la voz profética en la bondad eterna de Yahvé, porque sólo El salva y ayuda al hombre desinteresadamente (Is 33,11; 38,6; Jer 16,9; Os 1,7). *Con amor eterno te amo; por esto te he ofrecido tanto tiempo mi misericordia* (Jer 31,3). El amor de Dios, como manifestación de su bondad, expresado inicialmente como una inclinación afectuosa de Dios hacia Israel, tuvo su plena revelación en los profetas. Toda la dinámica de la elección divina desembocaría finalmente en la epifanía de la santidad de Yahvé.

En conexión con la santidad de Yahvé está la ausencia de todo dimorfismo sexual. Yahvé aparece siempre en el AT como ser solitario. El hebreo ni siquiera dispone de la palabra hebrea para designar una deidad femenina. La alegoría del connubio matrimonial de Yahvé con su pueblo pertenece, no a su ser, sino a su obrar.

La Escritura atribuye a Dios la plenitud de la vida, llamándole el Dios del hálito de toda carne (Núm 27,16). En dicha aplicación esclarece la Biblia el concepto de Dios a tenor de una mayor participación en la vida divina, que irá en escala creciente desde el Génesis hasta los profetas. En éstos llegará a su cenit al sentirse poseídos por el mismo Espíritu del Dios viviente (1 Sam 10,5ss). Vislumbra el israelita que Dios es la misma vida en su autoposesión suprema. Por esto el concepto de Dios incluía ya en el AT la afirmación fundamental de la personalidad de Dios. La revelación es explícita a este respecto desde el principio al describir a Yahvé autoconsciente en sumo grado acerca de cuanto quiere y hace (Ex 33,19): *Soy clemente con quien soy clemente, y me compadezco de quien me compadezco;* e Isaías 46,10: *Yo digo: mi designio está firme y mi voluntad se cumple.*

Queda particularmente revelada la personalidad divina de

[16] M. García Cordero, *Dios:* EncBibl] (Barcelona 1963) vol.2 p.946-958. La santidad de Dios expresa a su vez su inefabilidad. E. Jacob, *Théologie de l'Ancient Testament* (Paris 1968) p.72. La noción de santidad aplicada a Dios denota la diferenciación total de lo sagrado con respecto a lo profano, es decir, es la expresión de la trascendencia e inefabilidad divinas. La santidad divina se representa bajo el símbolo de la luz. Cf. F. Asensio, *El Dios de la Luz* (Roma 1958) p.115ss.

Yahvé en el amor y libre voluntad con que hace su Alianza con su pueblo. Más todavía, dentro de la línea antropomórfica, en que el corazón y el rostro caracterizan a la persona, el Dios del AT tiene también un corazón y un rostro, disponiendo de sí en los actos intelectuales y morales (Gén 6,6; 1 Sam 13,14; Ex 33,14.20). No pretende la Biblia, sin embargo, darnos una imagen de una personalidad humana. Por esto excluye de él cualquiera de las necesidades físicas, como el comer, beber, cansarse, acentuando la diferencia radical entre Dios y el hombre (Núm 23,19; 1 Sam 15,29). Su carácter ético, en absoluta oposición al pecado, coincide con la descripción anterior de la santidad divina en conexión con su bondad y amor.

La personalidad divina de Yahvé no está sujeta al tiempo y al espacio. Yahvé es eterno e inmenso. El Génesis 1,1 pone de relieve la eternidad y dominio absoluto de Yahvé. El salmo 90,4 dirá luego que mil años son un día para Yahvé. Su eternidad e inmensidad están en estrecha relación con su plenitud de vida, que en modo alguno puede acrecerse ni por la justicia ni por virtud alguna que pudiera el hombre ofrecerle (Is 1,11ss; Job 35,7).

Insinúa la revelación un avance en la manifestación de dicha perfección de Dios, como atributo divino, particularmente en Isaías, que pone en boca de Yahvé las siguientes palabras: *Yo soy el primero y el último; fuera de mí, no hay ningún dios* (Is 44,6). La doctrina deuteroisaiana remata, como vimos, la formulación práctica de Moisés, expresada en el primer precepto del Decálogo, enmarcado en el contexto de Dt 33,26 y de Ex 15,11: *¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses, glorioso en santidad?*

Expresión de la perfección divina en lo humano es el culto, cuya práctica en Israel difiere abiertamente de todos los demás. No sólo por la ausencia de cualquier rito mágico en sus sacrificios (Ex 20,7; 22,18), sino, sobre todo, por el mismo concepto de sacrificio cultual, que no se resuelve en lo exterior, sino en la decisión moral interna del hombre, comprometido ante Yahvé por la Alianza. Israel percibe en la manera de rendir su culto a Yahvé la perfección divina del mismo a quien lo tributa. Pues la prescripción del culto anicónico no sólo se refería a la prohibición de adorar las imágenes de los dioses

ajenos, sino también de representarse a Yahvé a través de un icono, porque nunca podrá contener una imagen a quien llena con su presencia el universo entero (Ex 13,17; Dt 4,15; Is 40, 12). Será sobre todo en la revelación profética cuando el culto adquirirá dimensiones personales al animarlo de un espíritu nuevo (Am 5,21ss; Os 6,6; Is 1,10) que abrirá, a su vez, nuevos horizontes a la comprensión de las perfecciones de Dios [17].

La Alianza divina en los reyes y profetas

Siguiendo más de cerca el desarrollo de la noción y perfección suma de Dios en el período de los reyes y profetas, nos damos cuenta que la posesión de la tierra prometida abre una nueva época en la vida religiosa del pueblo de Dios. El establecimiento en Canán representa que la promesa de Yahvé ha comenzado ya a cumplirse. Se sabe Israel heredero de una promesa, cumplida en él. No alcanza, sin embargo, la fruición completa de la misma sino a costa de un esfuerzo constante, en el que experimenta soteriológicamente la mano de Dios sobre él a través de la protección de los jueces.

La misión de dichos personajes estaba orientada a la defensa del pueblo israelita frente a las incursiones enemigas. Se sienten impelidos a dicha empresa por el Espíritu que se posesiona de ellos. Suelen congregar al pueblo, que ve en ellos la presencia ocasional de Yahvé, que les asiste. Cada uno de los jueces suele distinguirse por alguna cualidad especial que brilla en ellos. Aunque su misión es esporádica, son, sin embargo, el signo de la presencia poderosa de Yahvé en medio del pueblo elegido. Su misión finaliza donde comienzan los reyes, a quienes sirven de paso.

17 EDMOND JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1968) p.69-74. Pero, sobre todo, R. Schnackenburg, a cuyo estudio mucho debemos (*Bibeltheologisches Wörterbuch*, Bauer, s.v. *Dios*, en *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) p.274-284); J. HASPECKER, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (München): FRIES, *Conceptos fundamentales de teología* (Madrid 1966) p.420-426; H. RINGGREN, *The prophetical consciousness of holiness* (Uppsala 1948); W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinailtraditionen* (Tubinga 1961); J. L'HOUR, *L'Alliance de Sichem*: RevBibl 69 (1962) 5-36.161-184.350-368; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* I (Berlin 1959) p.9-32; M. NOTH, *Gott, Konig und Volk im AT*: «Zeitsch. f. Th. u. Kirch.» 47 (1950) 157-191; ID., *Geschichte Israels* (Gotinga 1959), vers. cast. *Historia de Israel* (Barna), insiste en que la alianza agrupó a todos los clanes bajo una única fe en Yahvé. M. GARCÍA CORDERO, *La Alianza, tema central del A.T.*: CiencTom 89 (1962) 521-541; H. H. Row-

Los reyes

El tránsito de un período teocrático a otro monárquico no deja de ser delicado para Israel dentro de la ideología oriental, en la que el rey era considerado como un hijo de Dios. Había el peligro de que la atención del pueblo se fijase en el rey desviándola de su Dios-Yahvé. De ahí no sólo el paso paulatino a través de los jueces, como protectores divinos, sino la resistencia pedagógica de Samuel a admitir sin más la nueva situación.

La teología de Israel, que cabalgaba sobre la historia, debía resolver la nueva problemática que le planteaba la nueva situación de su establecimiento en la tierra prometida, al pasar del estado seminómada al sedentario. La débil unión del pueblo anfictiónico era objeto de continuos ataques del enemigo, a los que no estaba preparado para resistir. Necesitaba consolidarse de manera firme para reaccionar de un modo compacto. Ante dicha crisis se planteó la cuestión de la monarquía. Sólo una vez que Samuel logró hacer comprender al pueblo que el rey era elegido por Dios y que actuaba en nombre del mismo, accedió a tal cambio. El signo que faltaba para saber en quién debía recaer la elección divina tuvo lugar cuando Saúl dio pruebas de un carisma peculiar, que fue luego aprobado por el profeta, aunque con las reticencias indicadas.

El rey, como lugarteniente de Dios, era el representante y responsable de la conducta del pueblo. Cuando su comportamiento no se deslice según el plan divino, oirá la reprensión del profeta, que le pedirá cuentas de haber desviado al pueblo del cumplimiento del Pacto sellado con Yahvé. El paso de lo anfictiónico a lo regio crea una serie de interrogantes a la fe de Israel acerca de las implicaciones del monoteísmo universal de Yahvé, como trasfondo del dominio prometido a uno de sus reyes más preclaros, David.

Una nueva cultura, pues, quedó integrada en dicho desarrollo político-religioso del pueblo de Dios. Esto supuso una dilatación de horizontes y un consiguiente cambio de estructuras. La revelación se reviste también de la nueva manera de ser del pueblo electo para hacerse a través de él transmisora

LEY, *The Faith of Israel* (London 1963) p.48-73; W. ZIMMERLI, *Theologische Bücherei* (München 1963) p.69-74.

de la presencia salvífica de Yahvé. Por eso la proximidad de Yahvé se sensibiliza ahora en la presencia del rey. Si la vida del rey se conforma a los preceptos de Yahvé, sus pasos reflejan los de Yahvé por entre su pueblo. Si se aleja de ellos, ya no se inserta en la historia de la salvación para perpetuarla.

Este marco histórico es el contorno en que queda situada la figura de David, que llegará a ser el símbolo del futuro Mesías, paciente y glorioso. Su vida está dividida por la franja del pecado, cuyo perdón revelará la misericordia infinita de Yahvé. Sus padecimientos y humillaciones, y su resurgimiento serán signo de la promesa del Ungido de Dios.

La misericordia de Dios se entrelaza con su bondad al prometer una presencia salvífica aún más eficaz en el Mesías, representado por David. La conciencia del pueblo sobre la proximidad de su Dios había progresado sensiblemente desde la era patriarcal, en la que Dios se comunicaba al cabeza de familia, pasando por Moisés, elegido como guía de su pueblo, hasta David, representante de Dios en la extensión de su pueblo.

Un contraste de sombras y luces, sin embargo, aparece en el desenvolvimiento de la nueva teología de Israel. En David, el pueblo sólo piensa en la promesa hecha al rey, *la herencia de todas las naciones*, sin atender en absoluto a las exigencias de la Alianza. Todo el peso de la Alianza Sinaítica recae ahora sobre la promesa davídica, de la que Israel hace un idilio. La suntuosidad del culto tiene ribetes de magia al poner todo el cuidado en aplacar a Yahvé y tenerle propicio de una manera mecánica, sin la auténtica adhesión personal a El. En esta perspectiva, David ya no jalona la Alianza de la salvación, por cuanto la orienta hacia su persona frente a Yahvé. Las promesas pierden su dilatado horizonte al ofuscarse la dimensión mesiánica que debía representar David. La Alianza, pues, encerrada en sí misma, resulta ineficaz en orden a mantener las relaciones del pueblo con Yahvé.

Los profetas

En este momento crucial, la aparición de los grandes profetas de la historia de Israel levanta la moral del pueblo al emplazarle a un plano espiritual. Cuando se dan cuenta que la dinastía davídica está ya gastada y es incapaz de ser hilo conductor de la voluntad de Yahvé, expresada en el Pacto, dirige

su mirada hacia el Sinaí. La Alianza Mosaica queda entonces tipificada en la mente de los israelitas. En ella descubren una resonancia de la pureza original de la Alianza Patriarcal, con la que desean entroncar al verla constituida de exigencias personales, con las que se sienten totalmente identificados. Por otra parte, el Sinaí completa la Alianza anterior al estar repleta de promesas que trascienden al mismo David. La personalidad de David, sin embargo, como signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo, no muere.

La voz profética proclama segura que detrás de David vienen los tiempos mesiánicos, que brillarán como la luz en medio de las tinieblas por el nuevo espíritu que infundirán al pueblo de Israel. La Alianza se va desenvolviendo en la vertiente del Mesías y del Espíritu. La revelación de Dios entra en una nueva fase histórica en dicho desarrollo histórico-doctrinal, que coincide con la exposición de todas las exigencias doctrinales del monoteísmo universal. Es un momento decisivo para la teología profética. A ella se debe el desarrollo último de la unicidad de Dios en el plano doctrinal. Veamos en detalle los pasos que siguieron para penetrar en la doctrina de las perfecciones divinas.

Rasgos fundamentales de la proclamación profética acerca del Pacto Mesiánico

Las desviaciones de la monarquía llevan al pueblo al borde del precipicio. Caen políticamente Israel y Judá. Hay momentos de vacilación. Se oye murmurar de Yahvé tildándole de injusto, y se empieza a pensar en la protección de los ídolos. A esta crisis se une el desenlace final del pueblo cuando conoce el exilio y ve desplomarse sus esperanzas doradas de un reinado eterno de David, según la promesa de Yahvé. Nunca llega a cumplirse lo prometido, y la tardanza provoca una crisis de fe.

La teología preexílica era incapaz de dar respuesta a dicha situación. De ahí que los profetas habían ya elaborado una serie de elementos que serían el germen de la salvación posterior al drama de Israel. Ya no tiene sentido esperar un triunfo nacional, porque las puertas están todas cerradas. Israel es esclavo de sus dominadores.

Surge una esperanza: la promesa de Yahvé no se agota en David, sino que sólo comienza en él para proyectarse hacia

una realidad más profunda: Dios estará con su pueblo en su Mesías. La imagen del Mesías adquiere en este tiempo un relieve especial. La Alianza se desdobla en una dimensión espiritual e interior. Israel no debe pactar con los reyes vecinos para verse liberado de la esclavitud, sino confiar únicamente en Yahvé, que se presenta como su único Salvador. Israel, pues, saca de este *impasse* un resurgimiento espiritual, porque la voz de Yahvé no cesa de hablarle a través de sus profetas, imbuidos de su Espíritu.

Jeremías

La característica más saliente de Jeremías es la recapitulación de la obra salvífica de Yahvé en favor de su pueblo. Conecta la Alianza con la belleza del cosmos, que el mismo Yahvé ha formado con sus manos, imponiéndole sus leyes. El hombre no está alienado del universo, sino, por el contrario, se encuentra en el centro del mismo para admirar su belleza y remontarse, a través de ella, a la bondad de Yahvé, que le ha hecho depositario de tal don al concertar con él una Alianza eterna de amor (Jer 33,20-25).

La perspectiva universal en que Jeremías sitúa el Pacto de Yahvé con su pueblo al recorrer las etapas de la manifestación de Dios en la creación del universo, en la historia patriarcal y en el reinado davídico hasta el estado presente de Israel, proyecta una nueva luz sobre la imagen de Yahvé, como Dios único de todo el mundo en el trasfondo de su fidelidad y eternidad. Sus caminos son eternos, a pesar de que Israel se haya desviado de ellos.

Trascendencia e inmanencia de Dios en Jeremías

La trascendencia de Dios se desprende en Jeremías de su inmanencia salvífica. El profeta reinterpreta las anteriores alianzas a la luz del estado actual de Israel, para concluir que la fidelidad de Yahvé es más poderosa que la debilidad de su pueblo, que ha traicionado tantas veces su Alianza. Ahora Dios mismo la imprimirá en el corazón de su pueblo, a fin de asegurar su cumplimiento. Dios sale fiador de su pueblo. Yahvé-Salvador se revela como omnipotente al asistir eficazmente al hombre para hacerle partícipe de su amistad divina. Para ex-

presar Jeremías la profundidad del amor de Yahvé hacia su pueblo, recurre al símbolo, ya esbozado por Oseas, del desposorio espiritual de Yahvé con su pueblo, confesando haber amado a la virgen Israel con un amor entrañable al haberla elegido y haberle sido siempre fiel.

La espiritualización de la Alianza coincide con la progresiva manifestación de la salvación de Yahvé como próxima en su Mesías. Dios va trazando una serie de líneas de revelación sobre su vida íntima, que sólo en el NT tendrán su plena dimensión. La repercusión de la espiritualidad de Yahvé en la conducta del pueblo sirve a Jeremías como elemento de revelación acerca de la íntima manera de ser de Yahvé. De ahí que el profeta levante enérgicamente su voz cuando se da cuenta que las exigencias de la Alianza se diluyen en un culto meramente exterior. Jeremías quiere revalorizar el yahvismo mosaico frente a la dinastía davídica, pregonando machaconamente la destrucción de Israel. Incluso llegó a decir que el mismo Yahvé estaba luchando contra su pueblo (Jer 21,1-7). La mirada de Jeremías se fundía en el horizonte de una nueva esperanza para Israel de tipo totalmente espiritual, con la que quedaría revelada la fisonomía divina de Yahvé. Jeremías, con sus palabras, pero, sobre todo, con su vida siempre en tensión con el pueblo, fue un símbolo de la revelación de la infinita perfección y santidad de Yahvé.

Ezequiel y las perfecciones de Dios

Coetáneo de Jeremías, hace coro con él al denunciar los desórdenes de Israel, que van a provocar la revelación de la justicia infinita de Dios. Acude continuamente en sus labios el tema de la justicia divina. Dios, al oponerse tenazmente al pecado, muestra su santidad, a la que invitaba a Israel. Por eso lanza las esperanzas del pueblo hacia un futuro, en el que quedará purificado de su pecado. La justicia de Yahvé, que realizará tal transformación, será la epifanía suprema de su soberanía (Ez 14,21-33). Esta soberanía divina es uno de los rasgos más característicos del monoteísmo universal de Israel, anunciado por los profetas.

La formación de una nueva comunidad de fe fue el fruto de la predicación profética de Ezequías. Las palabras del profeta purificaron la fe de Israel de las adherencias temporales

que hacían opaca la revelación de Dios a su pueblo. Solamente así logró salvar la fe de Israel, anclada, por un lado, firmemente en las promesas de Yahvé, pero oscilando, por otro, ante las exigencias de la Alianza, que no conseguía cumplir. La comprensión de la gracia de Yahvé, como revelación de su bondad, fue un rayo de luz que se filtró por su teología e iluminó los pasos hacia la manifestación del nuevo éxodo liberador de Israel. En la teología paleotestamentaria emerge, sobre todo, la figura de Yahvé, Salvador de su pueblo.

Isaías: Alianza centrada en el Mesías, dador del Espíritu

Isaías presencia la ruina de su pueblo. Su teología busca explicar e interpretar la tragedia de Israel a la luz de la revelación divina. Es un período de transición, pero de una fecundidad asombrosa en la comprensión y concienciación de la palabra divina. Tiene que enfrentarse el profeta con el rey Ajaz, que, desconfiando de Yahvé, hace un pacto con Teglatfalasar. Es entonces cuando Isaías profetiza el signo del Emmanuel: el nacimiento del niño de la dinastía real (Is 7,1-14), en el que se cumplirán las promesas davídicas, como enviado de Dios para purificar al pueblo e infundirle su Espíritu.

La tenaz oposición de Isaías a los pactos con Egipto fue debido a que esto significaba la aceptación de un culto idolátrico y la consiguiente ruptura de la Alianza que el pueblo había hecho con Yahvé (Is 28,14-22; 29,15). Ahí tenemos el hilo conductor de su teología acerca del monoteísmo universal de Yahvé, que constituye el nervio central de su exposición doctrinal. La confianza en las fuerzas extranjeras equivalía a la esperanza en la ayuda de sus dioses, en lugar de Yahvé. A través de estas tensiones entre el profeta y la actitud de los reyes, que encarnan la decisión popular, se iba abriendo paso una concepción más profunda de la doctrina monoteísta.

Isaías profundizó la solución teológica del problema monoteísta, basado en la Alianza Sinaítica y en la Davídica, que le ofrecían los elementos teológicos de la gratuidad divina y las exigencias del reconocimiento del poder de Yahvé por parte del pueblo. El triunfo de Ciro y la caída de Babilonia situaron a Israel en una nueva etapa de su historia, que el Deuteroisaías interpreta unitariamente, viendo a Yahvé como el úni-

co Soberano de toda la historia. La teología anterior desembocaba en esta realidad complexiva: Yahvé es un Dios de poder sin igual; Hacedor de todo el universo sin intermediario alguno; Señor de los ejércitos celestes y de las fuerzas de la naturaleza (Is 40,12-26). La invitación que hizo a Abrahán y a Jacob y la Alianza Mosaica se entrelazan con la tribulación presente del pueblo, como justo castigo de Dios y ratificación de su eterno propósito de salvar a Israel (Is 48,9-11). De esta manera, la revelación de Dios se desplazaba hacia una extensión histórico-universal al orientar los distintos hitos de la historia de la salvación a la proclamación de la soberanía absoluta de Yahvé, como único Dios desde la creación hasta la culminación de la epifanía presente (Is 44,6; 45,18; 46,9).

El Deuteroisaías se abstiene en absoluto de hablar de una nueva Alianza, como lo hiciera Jeremías, ya que insiste en que Yahvé nunca ha abandonado a su pueblo según su Pacto de fidelidad (Is 50,1). El exilio, en la concepción deuteroisaiana, no significa un divorcio, sino un momento de vacilación, después del cual se reanudan las relaciones de Yahvé con su pueblo aún más firmemente. La descripción que hace de la renovación del pueblo elegido está calcada sobre el Exodo, poniendo su novedad en rememorar la primitiva liberación de Yahvé como signo de esta segunda ya definitiva (Is 43,16-21; 48,20ss; 52,11s), en el plan constitutivo de la historia unitaria, descrita por la mano liberadora de Yahvé.

Lo más característico de la teología deuteroisaiana fue, sin embargo, la descripción del reino de Yahvé, que debía abarcar no sólo al pueblo judío, sino también a todas las naciones. En dicha descripción de la economía universal de la salvación divina quedaba definitivamente adquirida la noción del monoteísmo universal de Yahvé, al contemplar en visión profética el tiempo en que Yahvé sería reconocido por todos los hombres (Is 49,6). Como dice J. Bright, la exigencia universal del monoteísmo, insinuada ya mucho antes por las predicciones proféticas (Am 9,7) y vislumbrada con mayor claridad en la historia deuterocanónica (1 Re 8,41-43), se desdobló explícitamente en el Deuteroisaías [18]. La idea de Dios había recibido la dimensión universal que le correspondía.

[18] J. Bright, *A History of Israel* (London), vers. esp. *Historia de Israel* (Bilbao 1960) p.374, cuyas líneas fundamentales hemos tenido muy presentes

En esta vertiente se comprende el proselitismo judío por ganar a todas las naciones para Yahvé (Is 19,16-25). La ley educará también al pueblo al recordarle las exigencias de un monoteísmo absoluto. La unicidad de Dios hasta tal punto pasará luego a ser posesión de la conciencia del pueblo, que las tendencias politeístas no cuajarán en modo alguno en el seno del judaísmo, oponiéndose tenazmente al paganismo de Antíoco en tiempo de los Macabeos.

El Deuteroisaías imprimió una espiritualidad profunda al monoteísmo universal al hablar del Siervo doliente de Yahvé como el elegido de Dios, dotado de su Espíritu, con una misión universal (Is 42,1-9). Dicha espiritualidad ilumina el concepto de Dios como Padre. La idea monoteísta no pertenece a una fría región abstracta, sino que se encarna en lo más vital del hombre al comprender éste que Dios es su Padre [19].

Paternidad de Dios

La Escritura nos muestra a Yahvé con una relación especial al hombre. A través de dicha vinculación con Dios, vislumbrará el hombre que Yahvé es su Padre, porque ha salido de sus manos en la creación y porque le ha salvado al intervenir en su historia para volverla salutífera.

En la creación se revela Yahvé como el Dios que comunica el ser al cosmos y un hálito de vida al hombre. Dios, en su misma manera de obrar, va describiendo las líneas de su fiso-

en nuestra redacción; F. Asensio, *Yahvé y su pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección:* Analecta Gregoriana 58 (1965) 87-100; F. Alvarez, *Monoteísmo*: EncBibl vol.5 (1965) p.303-308. La práctica de la fe monoteísta es el amor exclusivo a Yahvé, proclamado con creciente exigencia por los profetas: C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A.T.* (Paris 1957) p.24ss; J. Pfammatter, *Der liebende Gott,* en *Mysterium Salutis* t.2 (Zürich 1967) p.282.

[19] J. Bright, *A History of Israel* (London), vers. esp., p.375.287.311. 313.333.371-372.475; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1956) p.48-73.177-201; G. F. Wright, *The Faith of Israel* (London 1952) I p.349-389; M. Buber, *The Prophetic Faith* (1949); C. F. Whitley, *The Exilic Age* (Westminster 1957); F. Asensio, *Teología e historia del Pacto en torno a una interrogación bíblica:* Greg 47 (1966) 665-684; G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966) p.246.269; según él, la alianza que Yahvé hace con su pueblo es la alianza del Señor del universo. J. Pierron, *Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966) p.197, vers. del franc.; M.-E. Boismard, *Exodo, marcha hacia Dios:* ibid., p.237-240; J. L. McKenzie, *Myths and Realities. Studies in Biblical Theology* (London 1963) p.101-106.133ss.

nomía divina, para que el hombre descubra en estos trazos divinos la paternidad divina. Al principio, sin embargo, son muy tenues los rasgos con que Dios se describe, dejándose ver sólo entre bastidores para aparecer luego en el transcurso de la historia salvífica con toda luminosidad.

La toma, pues, de conciencia de la paternidad de Dios fue algo lento debido a la circunstancia del politeísmo de los pueblos colindantes con Israel. Esto impidió a Israel el designar inmediatamente a Yahvé con el nombre de Padre por evocarle todo el lastre de la idolatría sexual, a la que estaban avezados los pueblos antiguos al concebir la divinidad en términos masculinos y femeninos. Deberá, por lo tanto, mediar un progreso paulatino en la comprensión religiosa de que Yahvé es su Padre. La mirada retrospectiva, iluminada por la revelación, descubrirá ya en el Génesis que sólo Yahvé fue quien engendró los cielos y la tierra (Gén 14,19-22; Sal 90,2), quien engendró al pueblo de Israel (Dt 36,6-18) y a todo hombre, por cuanto le dio el ser y la vida (Sal 139,13) [20].

A través de la paternidad, ejercida por los patriarcas, adivinará el pueblo de Dios una paternidad trascendente. Abrahán, Isaac y Jacob serán como mojones históricos que orientarán la comprensión de la paternidad de Dios por parte de la humanidad. La forma de clan en que se desenvuelve la vida primitiva de Israel, en la que el patriarca ejercía una protección muy peculiar en todos los órdenes, especialmente en el religioso, evocará al pueblo la imagen de la paternidad de Dios, como tipificada en dichos personajes.

La paternidad de los patriarcas señala los primeros albores de la revelación acerca de la divina paternidad. El pueblo de Dios entrevé en el ejercicio paternal de sus padres una paternidad superior, en cuanto son ellos portadores de la promesa mesiánica.

Liberado el pueblo de una concepción idolátrico-sexual de la divina paternidad, Dios le revelará el contenido auténtico de la misma. El punto central de la revelación sobre la paternidad divina es el Exodo. De él arranca todo el proceso de

[20] P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue Jésus Christ* (Paris 1966) 18-19; R. SCHULTE, *Die Selbsterschliessung des dreifaltigen Gottes*, en *Mysterium Salutis. Die Heilsgeschichte vor Christus* t.2 p.49-84; R. L. RICHARD, *God as Father in the Old Testament*, en *New Catholic Encyclopaedia* (Washington 1967) vol.6 p.572-573.

la revelación posterior. El Exodo contiene ya en germen, según Boismard, todos los desarrollos ulteriores. Las palabras que Dios dirige a Moisés para que las transmita a Faraón contienen ya el concepto de la paternidad divina: *Yahvé ha dicho: Israel es mi hijo, mi primogénito. Deja ir a mi hijo para que me sirva* (Ex 4,22-23). El texto acusa la primera fase del gran ciclo de revelación de la paternidad divina: Dios es Padre del pueblo en sentido colectivo; el hijo primogénito de Dios es el pueblo en su conjunto. La apelación de «primogénito» tiene el sentido de «hijo amado», para significar la predilección que Dios había tenido para con Israel (Dt 7,6; 14,2). En la segunda etapa de la revelación, los justos, con un título especial, tendrán a Dios por Padre, como preludio del desenvolvimiento final de la revelación acerca de la paternidad excepcionalmente única de Dios para con el Mesías [21].

El Exodo, que registra la primera teofanía de Dios a Moisés, marca el primer estadio de la revelación sobre la paternidad divina. La tradición yahvista, que constituye el tejido interno del Exodo a este respecto, pertenece al siglo IX.

La relación paternal de Dios para con su pueblo, que se mueve al principio en un plano únicamente colectivo, conocerá en el siglo II un progreso en dicha línea, adquiriendo un carácter individual al poner de relieve el aspecto soteriológico de la misma. Anota Lagrange que la idea de la relación paternal de Dios con el hombre ha recorrido un largo proceso en las páginas bíblicas. Será en la persona de Tobías, que se dirige a Dios como a su Padre, en quien Dios se revela como Padre de los justos (Tob 13,4). La paternidad divina se manifiesta como relación personal al irrumpir Dios en la misma historia del hombre para establecer con él un vínculo de depen-

[21] J. ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines* (Paris 1960) p.19-34; M. J. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament:* RevBibl 5 (1908) 481-499; G. BARDY, *Trinité,* en DTC 15 (1950) p.1545-1702; "Πατήρ": *Der Vaterbegriff im AT:* G. Kittel ThW 5, 959-974; L. LEGRAND, *La création, triomphe cosmique de Yahvé:* NouvRevTh 83 (1961) 337-470; A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (París 1950) p.12-18; E. LOHMEYER, *Das Vaterunser* (Gotinga 1946; 1952); J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) c.737-742; P. TERNANT, *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris 1964) p.799-808; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1927) p.109-110; J. SCHMID, *Paternidad de Dios,* en EncBib 5 (1965) p.915-918; J. MCCARTHY, *Israel, My First-Born Son:* Way 5 (1965) 183ss; R. SCHULTE, *Die Vaterschaft Gottes im A.T.,* en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.61ss.

dencia salvífica. La paternidad de Dios se hace experiencia religiosa en el hombre al insertarse Dios en su misma vida para autorrevelársele como su Dios salvador [22].

El concepto de la paternidad divina se desenvuelve en el AT paralelamente al concepto del amor de Dios para con Israel, en estrecha relación con la Alianza ratificada con Moisés. La misión profética representa un notable avance en esta dirección. Los profetas desarrollan el amor de Dios como Padre, a partir de la realidad humana del efecto natural que sienten los padres hacia sus propios hijos. El Exodo cobra un colorido especial, quedando como idealizado en el recuerdo profético. Aludir al Exodo es recordar con agradecimiento la epopeya maravillosa de Yahvé, en la que se manifestó como Padre de su pueblo. Las palabras vibrantes de Oseas y Jeremías acerca de la paternidad de Dios ponen en conmoción al pueblo, que se siente entrañablemente amado por su Padre. La motivación principal que da fuerza y cohesión a los escritos proféticos es la fidelidad divina con que Dios se ha empeñado en las gestas del Exodo en favor de su pueblo. No puede Dios abandonar al pueblo que tanto ha amado. Dicho amor se abre a la realidad de que Dios es su Padre (Os 11,1-8; Jer 3, 19.20.31).

Después del exilio, la revelación de la paternidad de Dios se esclarece al tener resonancias personales en los individuos, que son objeto especial del amor de Dios [23]. Queda constancia de este momento histórico de la revelación en el *Cántico de Moisés* (Dt 32,6s), redactado probablemente al regreso del exilio, hacia el siglo VI. Dios es el Padre del pueblo de Israel: *¿Así pagáis a Yahvé? ¿No es él tu Padre, el que te creó, el que*

[22] M. E. BOISMARD, *Dios nuestro Padre. Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966) p.105ss; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris 1961) p.47-75; G. LAMBERT, *La création dans la Bible:* NouvRevTh 75 (1953) 274-277; J. BRIGHT, *A History of Israel* (London 1960) p.60-69; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* vol.1 p.142-155; A. M. BERSNARD, *Le mystère du Nom* (Paris 1962); W. MARCHEL, *Abba, Père, La prière du Christ et des chrétiens:* AnaBibl 19 (1963) 9-97; L. MORALDI, *La paternità di Dio nell'Antico Testamento:* RivBiblIt 7 (1959) 44-56.

[23] Yahvé es apellidado Padre, no sólo del pueblo elegido, sino de cada uno de los individuos que lo constituyen, ya por una vocación especial (2 Sam 7,14), ya por un reconocimiento general de dicha filiación (Mal 2, 10; Is 64,8-9). Sólo más tarde desarrollará la revelación el aspecto de la paternidad de Yahvé para con los justos, en quienes ha derramado la salud divina (2 Mac 7,28-29; Eclo 51,10).

te hizo y te fundó? Recuerda Israel su divina elección, como el signo del amor que Yahvé tuvo para con él al adoptarlo como a hijo en el Pacto Sinaítico. Luego le rodeará de cuidados paternales para que crezca y se desarrolle ampliamente, convergiendo las distintas etapas de la revelación sobre la salvación en una sola, al recordar el amor eficaz de Dios, como Padre y Salvador. Más aún, se acusa un ascenso al acentuar que la adopción filial del Sinaí, enmarcado en el Exodo, se ha convertido en legal. Hacen coro con dicho progreso algunos salmos, el libro de los Proverbios y el de la Sabiduría, que insisten en la filiación adoptiva de Israel por parte de Dios (Sal 27,10; 103,13; Prov 3,12; Sab 2,13-19). En dicha filiación adoptiva se entreveía ya una revelación ulterior, que empezaba ya a dar sus primeros brotes. Dios nos quería revelar no sólo su perfección divina al amar, como Padre, inmensamente al hombre, sino, lo que es más, su misma vida divina.

Un gran trecho mediaba todavía para que Dios se revelase como Padre único del Mesías, aunque las precedentes predilecciones habían preparado pedagógicamente la mente del pueblo para captar la revelación acerca de la filiación divina. Este intervalo ideológico fue suplido por Dios al trasladar el peso de la revelación sobre la persona del rey, como símbolo del Mesías prometido. A los reyes, pero especialmente a David, les encomendó Dios la misión de personificar la salvación mesiánica en su vida y palabras, como signo revelador del amor paternal de Dios hacia el futuro Mesías, cuya persona ellos tipificaban [24].

La relación de Dios-Padre con los hombres pasa a un plano superior en la revelación del Mesías, en quien recaen todas las promesas de la Alianza, como encuentro personal de Dios con la humanidad. La gran epifanía del amor de Dios a los hombres es su mensaje divino acerca de la proximidad del Mesías, Salvador del pueblo. Dios amará mucho más intensa-

[24] M. J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, l.c., p.481-499; P. Ternand, *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris 1964); A. Gelin, *Le monothéisme de l'A.T.*: LumVie 29 (1956) 585-600; R. Gyllenberg, *Gott der Vater im A.T. und in der Predigt Jesu*: Studia Orientalia I (1926) 3-140; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Brisgovia) II p.1961; J. de Fraine, *L'aspect religieuse de la royauté israélite* (Rome 1954); J. Bright, *The Kingdom of God* (Nueva York 1953); J. Schilderger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950) p.174-204; M. E. Boismard, o.c., p.108.

mente a Israel en su Elegido, que le representará dignísimamente ante El, por la relación filial que el Mesías tendrá con Dios.

La paternidad de Dios para con el Mesías ilumina la intelección del monoteísmo de Yahvé, ya que es el último estrado del ascenso de revelación paleotestamentaria sobre la vinculación del hombre con Dios, que, iniciada en la creación—como don primordial de Yahvé al hombre, que le dispone a la recepción de los demás—, se intensifica en las manifestaciones posteriores hasta llegar a la plenitud de los bienes mesiánicos. La conclusión que se desprende de la revelación en perspectiva unitaria es la trascendencia divina de la paternidad de Yahvé. Sólo Yahvé es Dios, frente a todos los demás, porque únicamente El nos ha dado la vida y nos ha salvado al manifestarse como nuestro Padre, de modo especial en el Mesías.

La divinidad, pues, de Yahvé en relación con su paternidad *salvífica pertenece a lo más primitivo del credo israelita.* Es proclamado Yahvé único Dios, como Padre de Israel, al atribuirle el Génesis desde el inicio la omnipotencia (Gén 1-2) e invocarle como a tal el Deuteronomio. Posteriormente, la revelación se abrirá a tales expresiones como: *Señor, Dios del cielo y de la tierra, y de todo el universo,* Dios y Señor de todos los hombres por cuanto es Padre de todos en su Elegido, el Mesías (Sal 74,16-17; Esd 5,11-12; 2 Mac 12,15; Eclo 51,10) [25].

El concepto de la paternidad de Dios, elaborado por una larga experiencia religiosa del Israel elegido, concentra en sí múltiples matices acerca de Dios, Padre por el hecho de la creación y de la salvación. Pues la perfección de la bondad de Dios, que resplandece de modo especial en su paternidad para con los hombres, nos ha sido revelada no sólo porque nos ha creado, sino, sobre todo, porque nos ha salvado en la misión del Mesías y en la participación de su Espíritu. Por eso pa-

[25] JEAN ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines* (Paris 1960) p.35ss; R. SCHULTE, *Zur Gottesoffenbarung des AT im allgemeinen*, en *Mysterium Salutis* II (Einsiedeln-Zürich 1967) p.57ss; J. FELDERER, *Dreifaltigkeit*, en LexfThKirch, Band III p.543-560; C. SPICQ, *La charité de Dieu Père, Fils et Saint Esprit:* Anneau d'Or 215 (1965) 353-364; W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament* (London 1964) p.220-227; A. DEISSLER, *Die Offenbarung Gottes durch Visionen und Theophanien*, en *Mysterium Salutis* t.2 (Zürich 1967) p.229-232.

samos a exponer la revelación del Espíritu de Yahvé, de su Palabra y de su Sabiduría en relación con su Mesías. Dicha exposición nos proyectará alguna luz sobre las perfecciones o atributos de Dios, a la vez que facilitará nuestro acceso a la revelación del NT acerca del Verbo y del Espíritu del Padre.

El Espíritu de Yahvé

Para describir la revelación el incomparable poder de Yahvé, nombra al Espíritu, por quien él actúa en la humanidad. Dos conceptos representativos: el «viento» y el «hálito», sirven como de peldaños en el AT para llegar al conocimiento de Dios, que, como Espíritu, comunica la vida a los hombres.

Se aprecia fácilmente la importancia del elemento del viento en un país agrícola, en el que el viento determina las cosechas, como portador de lluvias. Se tomó el viento como símbolo de la vida para el hombre, al conectar la idea de fertilidad con la presencia del mismo. El mito creado alrededor del viento, como fuerza natural, se abandonó muy pronto, trasladando su sentido al Creador de la vida (Gén 1,2).

Las intervenciones de Yahvé en la historia de Israel vienen traducidas al lenguaje figurado, representándolo bajo el ropaje del viento y del aliento, como imagen de la experiencia religiosa de la actuación divina (Ex 15,10; 10,13.19). Una diferencia radical separa la religión yahvista de la religión natural: el viento está siempre al servicio de Yahvé, como ejecutor de los designios divinos en la historia de la salvación.

Al principio predomina la concepción del viento como potencia dominadora. Israel, en los momentos más cruciales de su historia, acusa la presencia de un viento misterioso que providencialmente le libera de su esclavitud; ya sea el viento que provocará las plagas devastadoras para abrir camino a los israelitas, ya el viento que dividirá en dos el mar Rojo, ya el que estará presente en la Alianza del Sinaí, como precursor del divino Legislador (Ex 19,16). El viento, como símbolo del poder de Yahvé, viene en ayuda del pueblo hambriento en el desierto trayendo de la parte del mar un ejército de codornices (Num 11,31; Ex 10,19), y asiste al resto escogido de Israel a su regreso de Babilonia para que pueda cruzar el Eufrates (Is 11,15).

En un paso ulterior se atribuye también al viento una fuerza creadora en relación con Yahvé. El documento sacerdotal nos dice que *la tierra estaba desierta y vacía, y el viento de Dios se cernía sobre las aguas* (Gén 32,15). La época mesiánica se caracterizará por la presencia de un *ruah* que transformará la tierra en un paraíso (Is 32,15), como una nueva creación. Suele hallarse el viento en conexión con la palabra creadora y renovadora de Dios, como aliento divino, que comunica la vida al hombre en la creación (Ex 15,8.10; 2 Sam 22,16; Sal 18,16).

Algunas veces, en la Escritura, el viento se identifica con la vida. Por eso el israelí piensa que el aliento tiene al mismo Dios como origen. *Mientras en mí quede un soplo de vida, y el hálito de Dios aliente en mis narices, jamás mis labios proferirán una injusticia* (Job 27,3; 12,10), que está en conexión con la creación del cosmos en que *los cielos fueron creados por el aliento de su boca* (Gén 1,2; Sal 33,6). Si Dios envía su hálito, se renueva la faz de la tierra. Por esto el hálito de Dios reviste el carácter de fuerza vivificadora, quedando abierta a una significación mucho más profunda, como Espíritu de Dios. Aun dentro de esta esfera hay un progreso ascendente en el plan divino de la revelación. En efecto, se advierte en la Escritura una estratificación de textos muy distinta por lo que respecta al significado de *ruah*=espíritu. En los textos más primitivos se le atribuye efectos transitorios, con carácter de algo impetuoso e instantáneo, concebido simplemente como don de Dios; mientras que en los textos posteriores tiene un carácter permanente, tal como se refleja en el carisma profético.

La Biblia afirma que el Espíritu del Señor descansará sobre Moisés, sobre Josué, sobre Saúl, David. Más todavía, los profetas se sienten animados e impelidos por un espíritu, que se ha posesionado de sus personas en orden a la misión a ellos confiada por Yahvé. A partir del exilio, la inspiración profética se atribuye al Espíritu de Yahvé, que actúa en los hombres (Ex 2,2; 3,24). Un nuevo elemento todavía se inserta en la descripción del Espíritu de Yahvé después del destierro, al concebirlo como fuerza moral con respecto a los justos. El Espíritu del Señor es fuente de la vida moral y religiosa, de la que están dotados los justos. La transformación del pecador en una nueva criatura es objeto de la promesa de Ezequiel

en la era mesiánica por la efusión del Espíritu. Puesto que solamente Dios puede comunicar su Espíritu, se deja entrever el origen divino del mismo.

El Espíritu en el Mesías

El período monárquico da pie al primer Isaías a describir el Mesías, lleno de la plenitud del Espíritu. David y Salomón tipifican al futuro Mesías. Una vez la dinastía real ha perdido su significación histórica por su caída, el Deuteroisaías describe al Mesías como el Siervo de Yahvé, que, dotado del espíritu profético, proclamará a los *anawim* el mensaje de la salvación divina (Is 61,1-3). La venida de los bienes mesiánicos se distinguirá por una efusión general del Espíritu de Dios, a manera de una fuerza divina que transformará a toda la comunidad del pueblo, limpiando a la hija de Sión de toda culpa. Esto supone una comunicación del Espíritu de Dios sin medida. Pues rociará el Señor con su Espíritu a todos los miembros de la comunidad mesiánica, hasta llenarlos totalmente de su Espíritu, como un cielo y una tierra nuevos (Ez 26,25; Is 65, 17; 66,22).

En la descripción del Espíritu de Yahvé, que cada vez se va interiorizando más en el hombre hasta inhabitar en él, para transformarlo en hijo de Dios, queda revelada la soberanía de Dios y su inmanencia infinita dentro de la vertiente de su santidad. Además, aun en el progreso de la revelación acerca del Espíritu de Yahvé se advierte una personificación cada vez más acentuada de dicho Espíritu, como el gran don del Mesías futuro. Son líneas de la revelación que nos predisponen a la intelección del NT, en donde Cristo nos prometerá el don del Espíritu del Padre [26]. El Espíritu nos evoca la Palabra divina que él inspira a los profetas.

[26] R. KOCH, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Mainz), vers. esp., p.335-344; I. HERMANN, *Handbuch theologisches Grundbegriffe:* H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) III p.24-25; W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament* (London 1964) vol.1 p.289 y 392ss; E. KÄSEMANN-A. SCHMIDT-R. PRENTER, *Geist:* RGG II (1958) p.1272-1286; S. MOWINCKEL, *The Spirit and the Word in the preexilic prophets:* JBL (1934) p.199ss; R. HAUBTS, *Heiliger Geist,* en LThK 5 (1960) p.108-113; P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé et l'Alliance nouvelle dans l'A.T.:* EthLov 22 (1936) 201-226; ID., *L'Esprit selon l'A.T.:* Bible et Vie chrétienne 2 (1953) 7-24; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1968) p.98-103; J. ENCISO,

Espíritu y Palabra

Muchas veces la Palabra de Dios es nombrada juntamente con el Espíritu de Yahvé. Sin embargo, ofrecen algunas diferencias: La Palabra se insinúa en lo exterior; el Espíritu penetra en lo interior. La Palabra se hace perceptible; el Espíritu permanece invisible. La Palabra es, ante todo, revelación de Dios; el Espíritu, transformación interior.

La Palabra de Dios preside la creación del universo. Dios saca las cosas de la nada pronunciando su palabra. Modela luego el universo por medio de ella (Sab 9,1-2): *Señor, que hiciste todas las cosas con tu palabra y constituiste con tu sabiduría al hombre*, alusión a Gén 1,3-6.

Todas las vicisitudes de la historia salvífica están presididas por la Palabra de Dios. La Palabra de Yahvé crea el Pacto con la humanidad y orienta los pasos de su pueblo al cumplimiento del mismo, reprendiendo sus desviaciones e infidelidades. Lo más peculiar de la Palabra de Dios es la misión salvífica que realiza en el mundo, como revelación de la voluntad divina. *La palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión* (Is 55,10). Por esta razón, la palabra reviste primordialmente el sentido de un mandato, con carácter de llamamiento imperativo (Gén 1,3; Is 48,13). El curso natural de los hechos es una resonancia histórica de la Palabra salvífica de Yahvé. Para el Deuteroisaías, la creación no es solamente el «primero de los milagros históricos de Yahvé y el testimonio extraordinario de su volun-

Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu de Dios en el A.T.: EstBibl 5 (1946) 351-380; J. DE BACIOCCHI, *Comment reconaître la personalité du Saint-Esprit?*: NRT 77 (1955) 1025-1049; P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'Esprit dans l'A.T.*: RevScPhTh 23 (1934) 555ss; J. S. CROATTO, *La Alianza divina y la Historia de la Salud* (Buenos Aires 1963); M.-E. BOISMARD, *La révélation de l'Esprit Saint*: RevThom 55 (1955) 5-21; V. HAMP, J. SCHMID, F. MUSSNER, *Pneuma*: ThW 8, 568-576; P. SMULDERS, *Esprit-Saint*, en DictSpir 4 (1961) p.1272-1283; P. REYMOND, *Apercus sur l'Esprit dans l'A.T.* (Genève 1963) p.13-32. G. AUZOU (*La force de l'Esprit* [Paris 1967] vers. p.74-128) afirma que *Rūah* es la manifestación por excelencia de Dios interviniendo en nuestra propia historia humana. R. KOCH, *Der Gottesgeist und der Messias*: Bibl 27 (1946) 241-268; ID., *Geist und Messias. Beitrag zur bibl. Theologie des A.T.* (Viena 1950); J. GUILLET, *El Espíritu de Dios*, en *Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966), vers. del franc., p.267-270.

tad salvífica», según G. von Rad [27], sino «incluso un acontecimiento salvífico», en expresión de W. Eichrodt [28].

Pero la palabra no sólo tiene el sentido de eficiencia imperativa, sino también de revelación. Por ella Dios se manifiesta al hombre (Ex 19,20). La tradición del AT conoce dos ramificaciones que corren paralelas una junto a la otra: por una parte, todo el tejido de los relatos del Sinaí, según las fuentes «yahvista», «elohísta» y «sacerdotal»; y, por otra, el Deuteronomio. Según este trasfondo del relato bíblico, la Palabra de Yahvé aparece envuelta en la majestad y soberanía de Dios, a la vez que es descenso efusivo de Dios al hombre. Incluye, pues, un doble elemento: el de la trascendencia y santidad de Dios junto al de la gratuidad y bondad, expresado con la categoría bíblica de la *gloria* de Yahvé, reflejada en el rostro de Moisés (Ex 33,18ss).

Según el documento yahvista, pues, la Palabra de Yahvé revela la elección gratuita de Israel por parte de Dios: *Escribe estas palabras, a tenor de las cuales yo hago Alianza con Israel* (Ex 34,27). La palabra por la que Dios empeña su fidelidad divina, una vez recibida por el hombre, se convierte en ley divina para éste. El Deuteronomio acentúa el aspecto de la exigencia de la palabra de Dios, comunicada a Israel por amor. De ahí la atención del pueblo a la palabra, como «totalidad de las manifestaciones de la voluntad salvífica de Yahvé, dirigida a Israel» [29]. Por eso la doble realidad incluida en la palabra, revelación y obediencia, se conjuga mutuamente al ser la palabra una manifestación del amor de Yahvé a Israel, y la obediencia del pueblo a la palabra, una prueba de su amor a Dios.

Palabra profética

Además de la palabra creadora y de la palabra como mandato, se halla la palabra profética, que se entrelaza con dichos conceptos completándolos. Dios «habla» al profeta, poniendo su palabra en la boca del mismo (Núm 22,8.19; Ez 3,27).

[27] G. von Rad, *Theologie des A.T.* (Munich 1960) vol.2 p.255 (versión francesa).

[28] W. Eichrodt, *Theologie des A.T.* (Berlin 1959) vol.2-3 p.44ss (versión inglesa).

[29] G. von Rad, o.c., vol.1 p.221.

Esta palabra profética se desdobla en la vertiente de la historificación cuando la palabra de Dios incide en medio del pueblo para recordarle, a través del profeta, la justicia salvífica de Yahvé. En los momentos más culminantes de la historia de Israel, cuando todo parece desvanecerse ante sus ojos, la palabra de Yahvé toma el carácter de novedad al manifestar el futuro de Israel, como cumplimiento de todas las promesas. Por esto Dios, a través de su palabra, nos revela su soberanía divina. Más aún, en algunas de las personificaciones de la palabra, queda abierta la revelación a la comprensión de Cristo, como Palabra de Dios Padre. Admite E. Jacob que hay una serie de indicios en el AT que se orientan hacia la hipostatización de la Palabra, aunque dicha realidad predomine preferentemente en la sabiduría [30].

La duplicidad de funciones de la Palabra y del Espíritu parecen anticiparse a la revelación del NT, en donde la Palabra de Dios, hecha carne por obra del Espíritu, nos revelará al Padre y nos comunicará su Espíritu. Iluminan dicha afirmación el prólogo joánico, en donde la Palabra se hace carne, para que de su plenitud todos participemos, y la teología paulina acerca de la locución divina en los profetas y últimamente en el Hijo-Palabra, para revelarnos la paternidad de Dios y hacernos partícipes de su mismo Espíritu.

Palabra y Sabiduría

¿Hay algún punto de contacto entre la Palabra y la Sabiduría divina? La Sagrada Escritura le asigna las mismas propiedades que a la Palabra divina al relacionar íntimamente la Palabra de Yahvé con la Sabiduría (Jer 8,9). Más aún, vuelca en ella la revelación mayor claridad cuando la describe en la intimidad divina. Al principio es presentada simplemente con

[30] E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1968) p.108-109. Muy en particular, H. SCHLIER, *Wort,* en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (München), *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) III p.296-306; O. PROCKSCH, G. KITTEL: ThW IV p.89-140; H. RINGGREN, *Word and Wisdom* (London 1947); P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1954) t.1 p.200-207. Según P. CEUPPENS *(Theologia biblica II: De SS. Trinitate* [Romae 1949] p.44), la Palabra de Dios se revela como divina en los profetas al estar relacionada con la Sabiduría que sale de la boca del Altísimo (Eclo 24,3). A. ROBERT, *La Parole divine dans l'Ancien Testament:* DBS 5 (1957) 442-465; J. M. MCKENZIE, *The Word of God in the Old Testament:* TheolStud 21 (1960) 183-206.

relación a Dios; desde el libro de Job 28,12-28, sin embargo, queda perfilada su personalidad divina con creciente claridad.

La autorrevelación de la Sabiduría se desprende de sus mismas palabras al decir de sí misma: *Desde la eternidad fui yo moldeada, desde el principio, antes que la tierra... estaba yo con él como arquitecto, solazándome ante él en todo tiempo* (Prov 8,23-30).

El AT, sin embargo, no llega a la descripción de la Sabiduría sino después de todo un proceso ascendente de revelación. Solamente después de la ruina de Jerusalén la Sabiduría se despoja de todo ropaje humano para revestirse de una perspectiva únicamente divina. La revelación de toda la dimensión divina de la Sabiduría se debe en gran parte a la intervención providencial de los profetas.

La personificación de la Sabiduría no es debida sólo al lenguaje poético, sino al origen mismo de la Sabiduría. Se afirma de ella que ha procedido de Dios y que participa de su naturaleza divina (Prov 7,25). Se le atribuyen perfecciones divinas, como la inmutabilidad y la omnipotencia (Prov 7,23.27), al asistir a Dios en la creación del universo y en la formación del hombre. La conservación y gobierno de todas las cosas cae también bajo el dominio de la Sabiduría.

El aspecto trascendente de la Sabiduría se entrecruza con el inmanente, por el que asciende el hombre a gustar de su íntimo conocimiento, como el supremo don de Dios comunicado a los hombres. La Sabiduría, tal como aparece descrita en Sab 7,22; 1,8, es Dios mismo obrando en el mundo. En la Sabiduría divina queda revelada la omnisciencia infinita de Dios. La descripción de la Sabiduría, además de su importancia literaria en el progreso de su manifestación, ha allanado el paso a la revelación de Cristo en el NT [31].

[31] G. ZIENER, *Bibeltheologisches Wörterbuch;* BAUER, *Diccionario de teología bíblica* (Madrid 1966) p.973-943; B. BOTTE, *La Sagesse dans les livres sapientiaux:* RevScPhTh 19 (1930) 83-94; A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israel* (Paris 1946), vers. esp. (Madrid 1958); R. STECHER, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien* c.8: ZKTh 75 (1953) 411-451; A. COLUNGA, *La Sabiduría:* CB 10 (1953) 237-241; E. G. BAUXKMANN, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach:* ZAW 72 (1960) 33-63; A. FERNÁNDEZ, *La Sabiduría en Prov. 8,22-31:* EstEcl (1932) 263-267; W. ZIMMERLI, *Zur Struktur der atl. Weisheit:* ZATWiss 51 (1933) 187-210; A. DRUBBEL, *Le conflict entre la sagesse profane et la sagesse religieuse:* Bibl 17 (1936) 45-70; 407-428; P. GRELOT, *Sagesse,* en VocThBibl (Paris 1964), vers. esp. p.974-981; L. BIGOT, *Sagesse,* en DTC 14 p.703-744; A. VACCARI, *Il concetto della Sapienza*

La Sabiduría y el Logos divino

Es difícil concretar hasta qué punto la revelación viejotestamentaria vislumbró en la Sabiduría la Persona divina del Logos, por estar la revelación del AT totalmente orientada hacia la proclamación del monoteísmo. En la misma revelación, sin embargo, de la unicidad de Dios se manifiesta la Sabiduría divina procediendo de Dios. Su aspecto salvífico es de suma importancia para la comprensión de su misión entre los hombres. A través de su manera de actuar en el interior del hombre, se remonta éste, iluminado por la revelación, a captar de alguna manera su personalidad divina.

La problemática de la personalidad divina del Hijo, descrita en la Sabiduría, está en función de la intención del hagiógrafo. Algunos exegetas suelen orientar dicha problemática en una doble vertiente: la descripción de un simple atributo divino o la revelación de la segunda Persona de la Santísima Trinidad, *inclinándose por la primera posición a manera de* personificación de un atributo divino. En la personificación de la Sabiduría, atributo divino, el autor sagrado piensa y se expresa en categorías tales, que preanuncian el misterio trinitario. La Sabiduría, sin ser presentada como Persona divina, viene descrita como tal [32].

A nuestro juicio, tiene el problema más vastas dimensiones al estar enraizado en la estructura total de la revelación, que va esbozando los rasgos divinos de la Sabiduría hasta darnos su íntegra fisonomía a la luz plena del NT. Esta interpretación

nell'Antico Testamento: Greg 1 (1920) 218-251; P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et esprit dans l'Ancien Testament:* RevBibl (1938) 23ss; J. KASMER, *Wesen und Entwicklung des Weistheitsbegriffes in den Weisheitsbüchern des A. T.* (Roma 1950); C. STUHLMÜLLER, *The Prophet and the Word of God:* The Thomist 28 (1964) 133-173; G. PÉREZ, *Sapienciales,* en *Biblia comentada* t.4 (Madrid 1962) p.973ss.

32 G. PÉREZ, *Introducción a la Sabiduría,* en *Biblia comentada* t.4 p.974-975 (Madrid 1962); A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I p.695-700 (Barcelona 1965); P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit* (Münster 1912). F. Ceuppens (Angelicum 12 [1935] 333-345) hace un estudio exegético de la Sabiduría en Job 28,24-27; Bar 3,4-4,4; Prov 8,9; Eclo 24 y Sab 6,22; 8,1, y concluye que la Sabiduría descrita en el AT es ciertamente «algo divino», pero no consta que se distinga de un atributo divino. Reconoce, sin embargo, que constituye una óptima preparación para la captación de la distinción de personas en Dios y de la generación eterna del Verbo.

de la revelación sapiencial supone el desarrollo progresivo de la historia salvífica, a través de la que describe Dios los trazos divinos de su Sabiduría, como se desprende de las diversas líneas de revelación en que viene descrita: Job 28,24-27; Bar 3,4-4,4; Prov 8.9; Ecl 24; Sab 6-8.

La identificación de la Sabiduría divina con Cristo, Verbo del Padre encarnado, se nos descubre en el NT. La eclosión de la revelación acerca de la Sabiduría llega a su plenitud en las páginas de San Pablo y en el prólogo de San Juan. Pablo aplica a la divinidad de Cristo la descripción divina de la Sabiduría en 1 Cor 1,24; Col 1,15; Heb 1,3. No se puede, sin embargo, deducir que Pablo pretenda darnos una interpretación exegética de dichos textos de la Sabiduría, referidos a Cristo. No puede negarse, con todo, la referencia clara de Pablo a los textos sapienciales. El prólogo de San Juan evoca también la temática de la Sabiduría divina, que está junto a Dios y le asiste como arquitecto en la creación, por quien Dios comunica la vida al mundo [33].

La revelación salvífica del Mesías

Otra línea de revelación, cada vez más acentuada, es la del Mesías, que presenta caracteres muy semejantes, ya en el AT, con la Sabiduría de Dios, por su misión salvífica y su trascendencia divina.

Una serie de características entre la Sabiduría y el Mesías en el AT nos ofrecen la configuración mesiánica de la Sabiduría. El Mesías, al igual que la Sabiduría, tiene un origen divino por haberle Dios engendrado desde toda la eternidad, como a la Sabiduría (Sal 2,7; 110,3; Prov 8,23-31). La entronización divina, signo de la divinidad, es propia del Mesías, como Sabiduría de Dios (Prov 8,23; Sal 2,6). Los dones carismáticos con que Isaías describe al futuro Mesías, Liberador de Israel,

[33] G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bibl 38 (1957) 396-418; A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine. Le Logion johanique et l'Ancien Testament:* RevBibl 62 (1955) 161-196; J. Isaac, l.c., p.86-102; P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne annocée et venue Jésus Christ* (París 1966); M. E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean* (París 1953); J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité* (Paris 1927) I p.209-251; J. Giblet, *La Sainte Trinité selón l'Evangile de saint Jean:* LumVie 29 (1956) 95-126; Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul:* LumVie 29 (1956) 67-94; M. J. Lagrange, *Vers le Logos de S. Jean:* RevBibl 32 (1923) AGA-184; 321-371.

evocan la Sabiduría divina descrita en los Proverbios (Prov 8, 14; Is 11,2). El juicio divino, que caracteriza al Mesías apocalíptico, pertenece a la Sabiduría de Dios (Prov 1,24-33; 9,1-5; Is 25,6; 55,1-3; 65,13-14) [34].

El Mesías en la historia de la salvación

Forma una temática constante desde las primeras páginas de la Biblia la idea de la salvación de Yahvé. El pueblo elegido llega a la comprensión de que Yahvé es su Salvador, porque se ha interesado por su historia, a fin de asumirla como signo de liberación divina. La promesa de la salvación va recibiendo una concretización cada vez mayor según el progreso de la revelación divina hasta la proclamación mesiánica de los profetas.

El Mesías recibe diversas virtualidades en la historia de la salvación, con creciente tensión hacia una idea cada vez más completa en la revelación: *a)* un Mesías real; *b)* un Mesías profético; *c)* un Mesías apocalíptico y trascendente en la esfera de lo divino [35].

Mesianismo regio

La palabra Mesías deriva etimológicamente del hebreo, para designar al Ungido. La denominación del ungido, reservada al principio al rey, y luego a los sacerdotes, se concentró de manera típica en el Mesías, como el Ungido de Yahvé por antonomasia. A través de la función que desempeñaba el rey, como lugarteniente de Dios y responsable de su pueblo, se puede colegir la idea de un Mesías rey en el aspecto salvífico. Los profetas orientan al pueblo a la comprensión espiritual del Mesías-Rey después del exilio, cuando ven frustradas sus esperanzas en el rey temporal. Es entonces cuando toma un carácter escatológico el Mesías, ungido Rey dentro del marco de

[34] A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RevBibl 60 (1953) 170-202; 321-346; J. Coppens, *Le messianisme sapiential et les origines littéraires du Fils de l'homme danïélique* (Leiden 1955); E. Dhanis, *Testimonium Iesu de seipso* (Romae 1958) p.22ss; A. Felin, *L'attente de Dieu dans l'Ancien Testament:* LumVie 9 (1953) 9-22; P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT* (Viena 1957).

[35] A. Gelin, *Expérience et attente du Salut dans l'Ancien Testament:* LumVie 15 (1954) 9-20; A. Colunga, *La primera promesa mesiánica:* CiencTom 62 (1942) 5-28; J. Obersteiner, *Die Christusbotschaft des A. T.* (Viena 1947); J. Coppens, *L'attente du Messie* (Brujas 1954).

trascendencia teocrática del reinado mesiánico, simbolizado en la elección del rey de Israel (Sal 2; 62; 89; 110; Miq 5,1-3; Is 9,1-6; 11,1-9).

Mesianismo profético y sacerdotal

La vocación profética es inherente al Mesías, como el Enviado de Yahvé para proclamar su verdad e interceder como Mediador de su pueblo (Is 53,5-12; Zac 6,13). En el cumplimiento de dicha misión, el Mesías, a semejanza de los otros profetas—aunque él de modo especialísimo—sufrirá persecución, para ser luego exaltado por Yahvé [36]. Este estadio de la revelación acerca del Mesías dio paso al siguiente, como plenitud de los anteriores: el Mesías apocalíptico.

Mesías apocalíptico

En el libro de Daniel queda descrito el Mesías con todos los elementos del marco apocalíptico: *Vi venir sobre las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado ante éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, todos le sirvieron, y su dominio es dominio eterno* (Dan 7,13ss). Este texto tiene todas las características de una teofanía, en la que *el hijo del hombre* comprende duplicidad de contenido: el Rey y su Reino escatológico. Lo colectivo de la comunidad de los santos y lo individual-personal se entrecruzan aquí, distinguiéndose la personalidad del Mesías de la multitud, que asiste y sirve a Dios.

El aspecto humano del Mesías está envuelto en el AT en el misterio de la trascendencia divina. La conjunción de ambas características humano-divinas queda, sin embargo, en la penumbra todavía, dejando solamente entrever alguna que otra ráfaga de luz. Isaías (9,6) describe, en conexión con la dinastía de David, el ascendiente y las prerrogativas divinas del Mesías. El apelativo de *Dios Fuerte = el Gibbor*, junto con los demás de *Admirable, Consejero, Príncipe de la Paz* y *Padre sempiterno*, que nunca fueron atribuidos ni siquiera a los más

[36] E. König, *Die messianischen Weissagungen* (Stuttgart 1925); A. Gelin: DBS 5 p.1192-1195; R. Mayer, *Der Erlöserkönig des AT:* MThZ 3 (1952) 221-243.367-384.

grandes profetas del AT—por ser títulos reservados únicamente a Yahvé—, revelan su origen divino [37]. Sobre todo por la trascendencia en que aparece el Mesías en todo el AT, proclamado por los salmos 2 y 110, que Cristo se aplicará a sí mismo. El salmo 45, dentro de un trasfondo poético, describe la unión del Mesías con su pueblo bajo el símbolo nupcial de un rey eterno, que evoca el matrimonio eterno de Yahvé con Israel.

En el Mesías, pues, queda transparentada la múltiple misión salvífica de Dios para con los hombres: la de Rey que exige su obediencia; la de profeta que les descubre el camino que conduce al Padre, y la de sacerdote que les reconcilia con Dios en la manifestación escatológica. A esta comprensión global del Mesías no llega, sin embargo, la revelación sino a través de todo un proceso evolutivo, puesto que el tema de la salvación en la línea del advenimiento del Reino de Dios se va iluminando de manera progresiva con nuevos matices, aunque sin mencionar desde un comienzo la persona del Mesías. La presencia salvífica de Yahvé en medio de su pueblo, descrita como una teofanía, constituye toda la esperanza del pueblo elegido.

En un segundo estadio de revelación queda identificada dicha presencia divina con la persona del Mesías, que, por su origen, pertenece a la esfera de lo divino, como término de la expectación de Israel acerca del Dios que viene a él como Salvador [38].

La obra salvífica del Mesías, sin embargo, vinculada al sufrimiento y a la glorificación en el Siervo doliente de Yahvé, se hace difícil de coordinar en la mente judía con la idea del origen divino del mismo. Por eso, en tiempo de Jesús, tiene el pueblo una idea triunfalista del Mesías, vinculando a su persona un reino político-religioso. No faltan, con todo, líneas de un mesianismo profético-sacerdotal, orientado hacia una re-

[37] E. DHANIS, *Testimonium Iesu de seipso* (Roma 1958) p.20; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité* (Paris 1927) p.135ss; P. LAMARCHE, *Christ vivant* (Paris 1966); J. RAMÓN SCHEIFLER, *El hijo del hombre de Daniel:* EstEcl 34 (1960) 789-804; J. COPPENS, *La vision danielique du Fils d'homme:* Vetus Testamentum 19 (Leiden 1969) 171-182.

[38] A. FEUILLET, *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahvé:* NouvRevTh 73 (1951) 244-260; 353-363; A. GELIN, *L'attente de Dieu dans l'Ancien Testament:* LumVie 9 (1953) 1-22.

novación religiosa de Israel. Representa esto la esperanza más pura del Mesías por parte de los justos [39].

El Mesías y la Alianza divina

Una idea clave emerge en la concepción del pueblo acerca del Mesías: el Mesías estará en el centro de la Alianza divina. Más todavía, concentrará en su persona dicha Alianza, porque él realizará la presencia salvífica de Dios en medio de su pueblo, como verdadero Emmanuel (Is 7,14; 8,8ss; 9,5; Miq 5,1; Dan 7, 13ss). Por medio de él, se reconciliará el pueblo con Dios en la unión más íntima, a manera de un contrato cuasi-matrimonial, como característica del Pacto mesiánico espiritual (Is 42,6; 54,10; 55,3; 59,21; 61,8; Jer 31,31-34; 32,40; 33,20; Ez 16,62; 34,25; 37,26; Mal 3,1; Os 2,2.19).

En el Mesías, como Hijo de Dios encarnado, no sólo queda personificada la Sabiduría divina, sino que se visibiliza además la Palabra de Dios en medio de los hombres. En la convergencia de la Sabiduría y de la Palabra de Dios en el Mesías, plenitud de la Alianza divina por ser el Dios con nosotros, queda delineada la revelación de la personalidad divina del Mesías.

Dichas realidades nos conducen hacia la visión del NT, en donde Dios se nos manifestará plenamente en su Hijo encarnado.

II. *Concepto de Dios en el NT*

El concepto de Dios en el AT incluía, como nota predominante, la presencia salvífico-trascendente de Yahvé, revestida de la promesa mesiánica de la misión del mismo Espíritu de Dios. Dicha promesa se desdobló en una visible realidad cuando Dios irrumpió personalmente en la historia humana en su Hijo encarnado.

A través de tres niveles históricamente distintos penetrare-

[39] A. GELIN, *Le monothéisme d'Israel:* LumVie 29 (1956) 9-26; ID., *El Mesías de Dios,* en *Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966) p.217-235; J. ALONSO, *Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al paraíso:* EstEcl 24 (1950) 459-477; A. COLUNGA, *El mesianismo en los Salmos regios:* Estudia Anselmiana 27-28 (1951) 208-230; J. J. BRIERRE-NARBONE, *Le Messie soufrant dans la littérature rabbinique* (París 1960); A. VACCARI, *De Messia, «Filio Dei» in V. T. (Ps 2,7):* VerbDom 15 (1935) 48-55; 77-86.

mos en la novedad del concepto de Dios revelado por Cristo. Pues el concepto de Dios en el NT es cristológico: en Cristo Dios se nos ha manifestado y comunicado en plenitud. Por esto desarrollaremos la imagen de Dios en tiempo de Jesús; la novedad de la revelación de Jesús sobre la imagen divina y la imagen de Dios en la primitiva comunidad cristiana.

Imagen de Dios en tiempo de Jesús

Al iniciar Jesús su predicación pública había llegado ya el pueblo de Israel a un concepto muy depurado de Dios, como lo constata el judaísmo tardío. Estaba, sin embargo, a cien leguas del mensaje proclamado por Jesús acerca de Dios. En boca de Jesús ni siquiera asoma el menor indicio que pudiera dar pie a un concepto demiúrgico de Dios al estilo gnóstico. Por el contrario, es descrito Dios totalmente desmitizado, como el único Creador de todo el universo, del cielo y de la tierra (Mt 11,25; Mc 10,6; 13,19; Jn 17,5.24).

Frente al judaísmo, que encumbraba hasta tal extremo la trascendencia de Dios que dejaba en la penumbra su presencia en medio de los hombres al situarle en un séptimo cielo, casi inaccesible al hombre, cuyo santo nombre ni siquiera se atrevía a pronunciar, Jesús insiste en que la suma reverencia debida a Dios es la adoración en espíritu y en todo lugar, porque Dios está presente entre nosotros (Jn 4,23s), debiendo el templo de Jerusalén ceder el paso a Cristo, Templo vivo de Dios (Jn 2,21). Con esto dio Jesús una pincelada decisiva sobre la santidad y espiritualidad de Dios, revelada en el culto personal exigido al hombre en lugar del legalismo formulista, extrínseco a la persona, porque se deben preferir los mandamientos de Dios a las tradiciones humanas (Mc 7,8.13). En este aspecto, Jesús es más estrecho, dice R. Schnackenburg, que el mismo fariseísmo, al declarar que la santidad de Dios de tal manera debe reflejarse en nosotros, que no puede ser mancillada por pensamiento alguno humano (Mc 8,33) [40].

Jesús elevó a un plano superior la trascendencia de Dios al descubrir su divina inmanencia cuando reveló que Dios se hace

[40] R. SCHNACKENBURG, *Bibeltheologische Wörterbuch: Diccionario de teología bíblica* (Barna 1967) p.287; ID., *Gottes Herschaft und Reich. Eine biblischtheologische Studie.* Vers. esp., *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico* (Madrid 1967) p.72.

presente en el interior del hombre por la acogida que éste le dispensa. En esta perspectiva totalmente espiritual de Dios ilumina Jesús todas las etapas de la historia salvífica unificándolas en su persona al anunciar los preceptos divinos con suma autoridad, como interpretando la legislación que Dios confió a Moisés cuando se le automanifestó como el Dios de sus padres, Abrahán, Isaac y Jacob (Mc 12,26; Lc 16,23s).

Cristo, insertándose en la historia religiosa de Israel, da a entender que su revelación de Dios es continuidad a la vez que plenitud del AT, al describir la fisonomía de Dios en el cuadro de la infinita perfección de la justicia divina, hermanada con la misericordia, por la que Dios perdona al pecador en la parábola del hijo pródigo. La omnipotencia de Dios, para quien todo es posible, está orientada a realzar el don de la salvación. En dicha obra resplandece de modo singular el poder de Dios, como único Señor de toda la historia, cuya trayectoria dirige para salvar al hombre liberándole del pecado (Lc 12,56; Act 1,6s).

La perfección de la soberanía de Dios, que domina todos los acontecimientos de la historia de la salvación hasta su escatología, que sólo conoce el Padre (Mc 13,32), está presidida por el amor de Dios, que todo lo ordena al bien de sus elegidos.

El Reino de Dios, vinculado a la idea presencial de Dios en la mentalidad del judaísmo posterior, tenía ribetes todavía muy materiales. Jesús purifica dicha idea y, además, habla de su proximidad inmediata y aun de su actualidad: *El Reino de Dios está en medio de vosotros* (Lc 17,21). La acogida que es preciso dar a dicho reino tiene consecuencias eternas, porque *los habitantes de Sodoma serán tratados aquel día con menos rigor que aquella ciudad* (Lc 10,12). Recibir el Reino de Dios es aceptar la revelación de Jesús acerca de Dios. Por esto la entrada en el mismo tiene unas exigencias morales que emplazan a la persona en el cumplimiento de la voluntad del Padre celeste (Mt 7,21). La repercusión de la santidad de Dios en el hombre revela a su vez la imagen que Jesús nos da acerca de Dios.

Novedad de la revelación de Jesús sobre la imagen de Dios

La elevación de la idea judaica acerca de Dios por parte de Jesús le servía sólo de trasfondo de su predicación. La novedad del mensaje de Jesús acerca de Dios, que supera totalmente la idea véterotestamentaria de Yahvé, es la revelación del Dios bueno, que se da absolutamente al hombre. En esta vertiente de la bondad de Dios entra la revelación de Jesús sobre Dios, como Padre nuestro. No estaba ausente la idea de Padre, referida a Dios, en el judaísmo del tiempo de Jesús, pero siempre en sentido trascendente, como un Padre que está en un cielo muy distante del hombre. Sólo la revelación de Jesús franqueó dicha distancia «al tomar la apelación diaria del niño, *Abbá!* (¡padre mío!)» (G. Kittel) como habitual al dirigirse a Dios (Lc 11,2), «trasladando a Dios el vocabulario de la familia» (G. Dalman)[41].

Más aún, la palabra «padre» queda enriquecida en labios de Jesús al evocar con ella el amor infinito de Dios para con los hombres. A través de las parábolas de la misericordia ilumina Jesús la imagen de la paternidad de Dios en relación con nuestra vida humana y escatológica, ya que en Dios Padre podemos poner confiadamente todas nuestras preocupaciones del cuerpo y la vida, pues sabe El bien de qué tenemos necesidad (Lc 12,22-31), no pudiendo el Padre, que tiene cuidado de los pajaritos, olvidarse de sus hijos (Mt 10,29-31; Lc 12,6).

Pero Dios es Padre, sobre todo, porque invita a todos sin excepción a la participación de su Reino. Este trazo fundamental de la misericordia infinita del Padre, descrito por Jesús, encontró fuerte oposición en el judaísmo, incluso en sus ambientes más piadosos, que reducían la paternidad de Dios a un círculo muy limitado de privilegiados. La soberanía de la paternidad divina en la revelación de Jesús trasciende los horizontes del AT.

La actuación de Jesús es transparencia del amor universal de Dios Padre. Jesús *dice y hace*. Su trato con pecadores y publicanos para perdonarles y acogerles es el signo visible del abrazo amoroso de Dios, abierto a todos como Padre (Mc 2,17).

41 G. Kittel: ThWB, I p.4-6; G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig, 1930).

En la parábola del publicano y el fariseo es el publicano el que sale justificado ante el Padre, que perdona y recibe al pecador arrepentido (Lc 18,14). La parábola del gran banquete dilata la dimensión verdaderamente universal de la paternidad de Dios (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24). Dios es Padre porque quiere salvar a todos los hombres por su bondad. Más todavía, la bondad de Dios como Padre toma un relieve especial al comunicarse Dios a todos amorosamente en su Hijo encarnado, para darles participación en su misma vida divina. Este nivel se entrelaza con el siguiente, que lo completa.

Imagen de Dios en la primitiva comunidad cristiana

La fe de la Iglesia en el Señor glorificado difundió nueva luz sobre la imagen de Dios, revelada por Jesús en sus palabras y obras. El Espíritu de Jesús, presente en la comunidad cristiana, la dirigía para que llegara a la posesión plena de la filiación divina, comunicada por Jesús. Los cristianos prorrumpirán, impulsados por el mismo Espíritu, que inhabita en su interior, con la apelación nueva de *Abbá!* ¡Padre! al invocar a Dios (Gál 4,6; Rom 8,15). La noción de la paternidad de Dios ha ganado en profundidad a la luz pascual al sentirse los cristianos verdaderos hijos de Dios Padre en el orden sobrenatural con la máxima proximidad de Dios que concebir se pueda. La bondad de Dios Padre se ha desplegado ante sus ojos con una fuerza tal, que nada ni nadie podrá separarles, en expresión de Pablo, de la caridad de Dios que está en Cristo. Porque *tanto amó Dios al mundo, que le envió a su propio Hijo* (Jn 3,16; 1 Jn 4,8-11.16). En Cristo se manifestó el amor salvífico del Padre, que había programado desde el principio de la creación todo el plan liberador en su Hijo encarnado (Tit 2,11; 3,4-6; 1 Jn 4,9).

El amor de Dios, como Padre de todos los hombres, tiene su plena epifanía en la entrega del Hijo por la redención de todos. La *sotería* de Jesús es el Dios totalmente abocado hacia la humanidad para hacerla enteramente suya. La Alianza y el símbolo matrimonial, que eran signos del amor de Dios hacia su pueblo, encontraron su realidad consumada en la sangre de la Alianza de Cristo, derramada por todos los hombres. La suprema revelación del amor de Dios tiene lugar en el Calvario,

como anticipo de la resurrección, por la que nos justificará Dios al hacernos partícipes de su mismo Espíritu.

«Si en el NT, dice K. Rahner, *Theós* es el Padre, nosotros, al participar de la filiación divina del Hijo unigénito, somos, según la Escritura, hijos del Padre de Cristo» [42]. La revelación de la paternidad de Dios, en la que queda revelado su amor hacia nosotros, nos introduce en el mismo conocimiento de la intimidad divina que Cristo—Hermano nuestro—, como Hijo de Dios, tiene con el Padre en el Espíritu Santo. Pues la revelación de la imagen del Dios del NT es esencialmente trinitaria; sólo tenemos acceso a Dios Padre como hijos suyos (Rom 8, 15-16), porque Cristo nos ha revelado el Padre y nos ha comunicado su Espíritu [43].

[42] K. Rahner, *Theós en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* (Madrid 1961) vol.1 p.167. Vers. del alem., *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln).

[43] Sobre todo A. Deissler-R. Schnackenburg, Bauer, *Gott*, en *Bibeltheologische Wörterbuch* (vers. esp., *Diccionario de teología bíblica*, Barna 1967) p.286-293, seguimos fundamentalmente su directriz; G. Kittel: ThWB, I p.4-6; J. Haspecker-H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe: Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) p.428-432, sobre todo, p.430, en donde afirma: «el mismo uso lingüístico del N. T. identifica de manera singular "Dios" y "Padre", llegando sencillamente a designar la primera Persona divina como "Dios Padre" (Ef 6,23; Fil 2,11; Col 3,17);» E. Lohmeyer, *Das Vaterunser* (Gotinga 1952); W. Koester, *Der Vater-Gott in Jesu Leben und Lehre:* Scholastik 16 (1941) 481-495; J. C. Murray, *The Problem of God: El problema de Dios. La imagen teológico-histórica del Dios bíblico, como problema del hombre* (Barcelona 1967) p.34-39; J. Alfaro, *Cristo Glorioso, revelador del Padre:* Gregorianum 39 (1958) 222-270; Id., *Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia Sacramento de Cristo Glorificado:* Greg 48 (1967) 5-27, en particular p.8, en donde dice: «En Cristo, Dios se ha hecho y se ha revelado Padre nuestro» (Jn 1,14-18); H. W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels:* NTS 3 (1956-57) 31-46; J. Gibler, *Jésus et le «Père» dans le 4e évangile: Evangile de Jean*, en *Recherches bibliques* III (Louvain 1958) p.111-130; A. Colunga, *A nadie llaméis Padre sobre la tierra, porque uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos (Mt 23,9):* Miscellanea biblica B. Ubach (Montserrat 1953) p.333-347; K. Schelke, *Paulus Lehrer der Väter: Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11* (Düsseldorf 1956); I. Bonfigli, *Padre mio e Padre vostro:* ViCr 25 (1955) 289-302; A. Alonso Díaz, *El Padre Nuestro dentro del problema general de la escatología:* Miscelánea Comillas (P. U. C., Santander) 34 (1960) 296-308; W. Marchel, *Abbá, Père. La prière du Christ et des chrétiens:* Analecta Biblica 19 (1963) 1-258, en especial p.211, en donde afirma: «La primitiva comunidad cristiana invoca a Dios como Padre de N. S. J. y Padre nuestro con un espíritu radicalmente nuevo»; y p.213. 245.254, en donde desarrolla la originalidad de la revelación de Cristo acerca de Dios Padre que comporta nuestra transformación interior por la presencia del mismo Espíritu de Jesús en nosotros, que nos hace hijos del Padre en el único Hijo; H. Urs von Balthasar, *Trinitätsoffenbarung als endgüllti-*

Conclusión

En una mirada retrospectiva se impone la conclusión de que las páginas del AT nos describen la realidad y perfecciones de Dios dentro de un proceso ascendente. El monoteísmo pasa de la profesión de fe, siempre viva en Israel, a la expresión doctrinal más explícita en el Deuteroisaías. Dios se hace accesible al hombre como su Salvador al manifestarle su amor, a la vez que le revela que él es el totalmente *Otro* por su santidad trascendente y su soberanía absoluta. Me atrevería a afirmar que la perfección de Dios que reluce con mayor relieve en el AT es su santidad, expresada de manera polifacética en el amor que Dios profesa a la humanidad, sea bajo el símbolo del connubio matrimonial, sea el de la Alianza y la Ley.

El conocimiento de las perfecciones o atributos de Dios nos introduce en el santuario de la vida íntima de Dios, según se

ge Gottesoffenbarung, en *Mysterium Salutis* II. *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Zürich 1967) p.49-50. Vers. esp. en prep. El símbolo de la luz está vinculado a la descripción del Dios, revelado en Cristo, significando su santidad y bondad infinita, como Padre: Véase F. Asensio, *El Dios de la Luz:* Analecta Gregoriana 90 (Roma 1958) 207-211; P. Dacquino, *Dio padre e i christiani figli secondo S. Paolo:* ScuolC 88 (1960) 366-374; J. Danten, *La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles:* NRT 77 (1955) 450-477, sobre todo, p.473-474, en que acentúa la trascendencia del concepto de Dios, revelado por Jesús en la vertiente de la paternidad con respecto a la revelación del AT; J. de Fraine, *Ad quaestionem de nominibus theophoricis in Sacra Scriptura:* VerbDom 25 (1947) 126-28; H. Gödan, *Das Bild von Gott dem Vater im rabbinischem Judentum* (Leipzig 1941); P. de Haes, *Quonam sensu Deus dicitur Pater noster?:* ColctMechl 38 (1953) 551-557; Id., *Filii in Filio:* ColctMechl 38 (1953) 674-678; K. Grayston, *God the Father*, en A. Richardson, *A Theological Word Book of the Bible* (London 1950) p.77-79; R. Guelluy, *Le chrétien, fils adoptif du Père:* RDiocTournai 8 (1953) 425-429; R. Gillenberg, *Gott der Vater im Alten Testament und in der Predigt Jesu:* SOr 1 (1926) 51-60; P. Schruers, *La paternité divine dans Mt 5,45; 6,26-32:* ETL 36 (1960) 593-624; M. Stenzel, *Abba*, en *Lex.f.Th.u.Kirch.* I (1957) p.7ss; J. Straubinger, *El Padre celestial en el Evangelio:* RBibl 6 (1944) 96-99; L. Richard, *Dieu est Amour* (Lyon 1962) p.80-104; F. J. Schierse, *Die Gottesverkündigung Jesu*, en *Mysterium Salutis* II. *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Zürich 1967) p.89-91; H. van den Bussche, *Le Notre Père* (Bruxelles-Paris 1960); H. Gollwitzer, *La révélation de Dieu et notre représentation de Dieu:* FoiVie 64 (1965) 68-77; R. A. Ward, *Our Lord's Teaching about God* (London 1964); J. Guillet, *Le titre biblique: Le Dieu Vivant:* Mél.H.LubacThéol. 56 (1963) 11-23; A. Feuillet, *La profession de foi monothéiste de 1 Cor 8,4-6:* FrancLa 13 (1962) 7-32; K. Goldammer, *Gott:* RGG, II (1958) p.1701-1705; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris 1961); J. Pfammatter, *Die Eigenart der neutestamentlichen Gottesoffenbarung*, en *Mysterium Salutis* II. *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Zürich 1967) p.272-276.

desprende de la verdad revelada. Pues el Espíritu de Yahvé y su Mesías constituyen el culmen de la historia de la salvación, como término de las distintas etapas de la revelación de Dios. La Alianza sólo será una realidad cuando Dios envíe su Espíritu en el interior de su pueblo. Dicha misión estará confiada al Mesías, que recibirá el Espíritu de Yahvé en toda su plenitud para comunicarlo a los hombres y convertirlos a Yahvé. Sólo entonces tendrá lugar la máxima proximidad presencial de Dios Salvador en medio de su pueblo.

A través de la santidad trascendente de Yahvé y de la sabiduría desplegada en el Mesías, como plenitud de la Alianza de Dios con la humanidad, llegará el pueblo de Israel, iluminado por las Escrituras, a la comprensión de la presencia del Espíritu de Yahvé en medio de él. El Espíritu, sin embargo, no parece concebirse como persona distinta de Yahvé, sino como una manifestación de la acción salvífica de Yahvé en su pueblo a manera de virtud impersonal.

El estudio, pues, precedente de la paternidad de Yahvé, del Mesías, Sabiduría y Palabra de Dios, y del Espíritu de Yahvé, punto de gravedad de la historia salvífica, centrada en el Pacto, ilumina la intelección del NT, que expresa en categoría paleotestamentaria el *evento nuevo* de la revelación de Cristo acerca del Padre y del Espíritu.

Parece que podemos afirmar que, en el AT, Dios se revela como Padre, como Sabiduría y como Espíritu, sin poder precisar más acerca de la personalidad divina envuelta en cada una de dichas teofanías.

La imagen de Dios del NT es la resultante de tres estratos que constituyen dicho concepto de Dios: el del judaísmo antiguo, en el que vivió Jesús; el de la predicación del mismo Jesús y el de la toma de conciencia de la primitiva comunidad eclesial a la luz del Espíritu de Jesús glorificado, presente en ella.

Jesús no sólo proclama la identidad de la imagen del Dios de la Antigua y Nueva Alianza, sino que la perfecciona al revelar en su propia persona la bondad del Padre, que está solícito por sus criaturas. Más aún, en Cristo, como Hijo único del Padre, somos verdaderamente hijos de Dios, porque en él se ha revelado el amor de Dios hacia nosotros en toda la plenitud. Dios en Cristo se ha comunicado totalmente al hombre

al acogerle en su comunidad trinitaria. La originalidad de la imagen del Dios revelado en Cristo es la vida trinitaria de Dios, que significa para nosotros no sólo que Dios es Padre nuestro en un sentido universal, o en un sentido peculiar por una elección, simbolizada en el Israel amado, sino, lo que es mucho más, en un sentido estricto en su único Hijo, por quien tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu, siendo consortes de la divina naturaleza.

El desarrollo de dicha realidad revelada será el objeto del siguiente capítulo, partiendo de la revelación del mismo Jesús sobre dicho misterio y la toma de conciencia de la Iglesia apostólica.

Luego nos hablarán los Santos Padres en el tercer capítulo, al recoger el concepto de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento y desarrollarlo en la conciencia eclesial, a tenor de las distintas culturas que integrará la Iglesia, para hacerse presente y expresar en ellas el mensaje divino de Jesús.

Capítulo II

CRISTO, REVELADOR DEL PADRE Y DADOR DEL ESPIRITU SEGUN EL NT

Estructuraremos la doctrina trinitaria del NT en una visión cristocéntrica, para reproducir más fielmente las mismas categorías neotestamentarias. Partiremos, pues, de Cristo, que se automanifiesta al revelar su filiación divina con respecto al Padre y su relación con el Espíritu en la misión del mismo a los hombres para santificarlos.

El misterio trinitario está estrechamente vinculado a la revelación, en cuanto éste se desenvuelve en la historia salvífica, en la que está inmerso el hombre, al ser la Trinidad el *Dios ocn nosotros,* que se autorrevela en su Hijo encarnado en dicha historia para salvar al hombre e invitarle a la intimidad divina del Espíritu del Padre y del Hijo. De aquí que, para tener acceso a la comunidad divina del Padre y del Hijo en el Espíritu, en su unidad esencial de conocimiento y de amor, es preciso exponer la acción salvífica que Dios, en Cristo, realiza en nosotros al comunicarnos su Espíritu, para hacernos partícipes de la filiación divina del Hijo.

A través, pues, de la acción salvífica de Dios en nosotros, nos remontaremos, respaldados en el NT, a la vida íntima de Dios. Entraremos, pues, en el dato revelado analizando, en primer lugar, los sinópticos, para sintonizar con el mensaje mismo de Cristo, puesto que quieren ellos precisamente transmitirnos cuanto Jesús dijo e hizo. Pasaremos luego a los Hechos de los Apóstoles con las cartas paulinas para percibir y revivir el ambiente de fe de la comunidad primitiva con San Juan, que, a la luz del misterio pascual y de la venida del Espíritu sobre ella, comprende y expresa teológicamente la realidad salvífica de Cristo en la revelación del Padre y del Espíritu.

§ 1.° *Revelación salvífica de Dios en los sinópticos*

I. Cristo y la alianza divina

Nadie duda de la muerte real de Cristo en la cruz. Todos los evangelistas testifican la realidad de la misma. A partir de este hecho histórico, preguntamos: ¿qué sentido tiene para los evangelistas la muerte de Cristo? ¿Cuál es su dimensión salvífica?

Todas las palabras y obras de Cristo que ellos reproducen acerca de la cruz desvelan el misterio salvífico de la misma, que anticipa ya la resurrección, como centro de la vida de Jesús. Cristo es presentado por los evangelistas como el Mesías, que lleva a la plenitud la Alianza (= Testamento en el NT) de Dios con la humanidad por la muerte del Testador. Toda la fuerza de la revelación acerca de la Alianza divina, que culmina siempre con un sacrificio por parte del hombre, se concentra ahora en la muerte sacrificial de Cristo.

La idea de la plenitud de la Alianza divina en Cristo, centrada en el testamento sangriento de su muerte, sobresale en todas las páginas del NT. La muerte sacrificial-gloriosa de Cristo es para San Juan la gran revelación del amor del Padre a los hombres en la donación del Hijo y la comunicación del Espíritu. El peso de la revelación, contenido en la Alianza divina, descansa ahora definitivamente en Cristo, como epifanía total de la presencia de Dios entre los hombres. De ahí la continuidad unitaria de ambos Testamentos en Cristo.

Continuidad de ambos Testamentos
Unidad de la revelación en Cristo

Los evangelistas, al presentar a Cristo, quieren ante todo expresar la continuidad de los dos Testamentos. Por eso muchas veces usan las mismas categorías del AT para expresar la realidad nueva, revelada en Cristo. Jesucristo aparece en el Evangelio obrando y hablando como el Mesías, en quien culmina la historia de la salvación, iniciada en el AT y orientada totalmente hacia su persona. El obrar y hablar de Jesús evocan la presencia salvífica de Yahvé al manifestarse como Salvador de su pueblo en su obrar y hablar divinos. Dentro de un marco peculiar, sin embargo, el del sufrimiento mesiánico, como manifestación humano-divina del amor que Dios, en Cristo, profesa a la humanidad.

Cristo Mesías

Jesucristo, como consta por los sinópticos, es consciente de su misión mesiánica desde el principio de su vida, ocupado ya desde su infancia en el servicio del Padre (Lc 2,49). La respuesta de Jesús a sus padres supone inicialmente todo el desarrollo posterior de la revelación de la palabra «Padre» para designar a Dios y de la relación única de Cristo para con su Padre, como filiación divina, distinta de la nuestra. La teofanía bautismal y las palabras de Jesús dirigidas al Bautista, aludiendo al cumplimiento del AT, revelan la conciencia de Jesús acerca de sí mismo (Mt 3,3-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22).

El conocimiento que Jesús tiene de su misión divina viene referido al origen divino de su persona, como se desprende de sus mismas palabras: *Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar* (Mt 11,27; Lc 10,21-22). Cristo traduce en palabras humanas el conocimiento divino que tiene de su Padre y la conciencia de su misión divina, como en quien descansa el Espíritu del Señor (Lc 4,18) [1]. La revelación del

[1] P. Benoît (BJ [París 1961] p.1304) dice: «Este pasaje de Mt 11,27, de tono propio de San Juan, expresa, en el fondo más primitivo de la tradición sinóptica como en San Juan, una clara conciencia de la filiación divina de Jesús». Puede consultarse también L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30:* EphThLov 30 (1954) 740-46; 31 (1955) 331-431; J. Guillet, *L'action de grâces du Fils:* Ch 16 (1957) 438-53; M. B. van Jersel,

AT acerca del Espíritu de Yahvé sobre el Mesías queda iluminada al aludir Cristo a la plenitud del Espíritu sobre él. Toda la predicación de Cristo sobre el Reino de Dios está transida de la presencia divina del Espíritu de Dios (Mt 12,28; Lc 11, 20), en quien de tal manera está la salvación de los hombres (Mc 13,9-13; 9,34-38; 10,17-27), que quien lo negare será reo de juicio (Mt 11,20-24). Todas las palabras de Jesús recogidas por los sinópticos son una confesión palmaria de la conciencia del mismo acerca de su misión divina, como Hijo único del Padre.

En San Juan queda Jesús descrito, desde el principio de su vida ministerial, como totalmente consciente de su mesianidad, sabiéndose Hijo de Dios (Jn 1,41-51; 3,13-18; 4,25-42; 5,17-47).

Cristo: pedagogía divina en su automanifestación

El interrogante acerca del silencio misterioso de Jesús sobre su mesianidad halla su respuesta en la intención divina de Jesús de revelarse de manera progresiva. Debía Cristo deshacer la idea de un Mesías envuelto en triunfos políticos. Era preciso delinear de modo suave la figura de un Mesías doliente, que debía morir como el *Siervo de Yahvé.*

Jesucristo habla de la presencia del Reino de Dios entre los hombres, con el que relaciona su misión divina y su mesianidad. Para ello se sirve en primer lugar del título del Hijo del hombre, que encubre un cierto enigma para sus oyentes, al evocarles el título trascendente de Daniel (7,13), con el que predispone sus mentes para entender en sentido espiritual su mensaje divino acerca de su persona y obra salvíficas [2].

«Der Shon» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961); G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (París 1968).

[2] L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Evangile au debut de l'Eglise* (Paris 1956); A. COLUNGA, *Los vaticinios mesiánicos de Daniel:* CiencTom 21 (1920) 285-305; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea of Israel* (Nueva York 1955); J. J. BRIERRE-NARBONE, *Le Messie soufrant dans la littérature rabbinique* (Paris 1940); M. USEROS CARRETERO, *El Mesías prometido* (Madrid 1959); P. FAYNEL, *Jésus-Christ, Seigneur: Jesucristo es el Señor* (Salamanca 1968) p.66-72.

Cristo y la Sabiduría divina

Jesucristo se presenta ante sus oyentes como Maestro, poseído de la sabiduría de Dios, que viene a ellos para transmitirles un mensaje divino. Su manera de enseñar, que difiere totalmente de la de los escribas (Mc 1,21ss), parece continuar en la línea de los profetas del AT, al servirse del género literario del profetismo, como parábolas, proverbios, etc., en la proposición de su mensaje revelado. Jesús mismo se coloca expresamente en esta continuidad salvífica al aludir a la sabiduría salomónica, admirada de todos, y al afirmar que él es superior a Salomón (Mt 12,42; Lc 11,31).

Unicamente Yahvé podía abrir la boca de los profetas, que él enviaba en su nombre al pueblo de Israel, para que transmitiesen su mensaje a los hombres. Mateo ve en Jesús la misma potestad de Yahvé al referir sus palabras, idénticas a las de Yahvé: *He aquí que yo os envío profetas, sabios y escribas...* (Mt 23,24). En el paralelo de Lucas, el *Yo* de Jesús viene identificado con la Sabiduría divina: *Dice la sabiduría de Dios: Yo les envío profetas y apóstoles...* (Lc 11,49).

A través del perfecto paralelismo de Mt y Lc, llegamos a penetrar en la aserción de Cristo, que se identifica con la Sabiduría de Dios. En Cristo se revela la Sabiduría de Dios, por las «obras» de Jesús, idénticas a las «obras» de la Sabiduría divina, que Mateo—al parecer más primitivo que Lucas en este pasaje—pone en perfecto paralelismo ideológico. El contexto de Mt 11,25-30 sitúa la afirmación de Jesús en un *Sitz im Leben* muy especial al enmarcarla dentro de las mismas palabras con que la Sabiduría divina invita a los hombres a participar de sus bienes divinos: *Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas* (Mt 11,28-29; Eclo 24,19; Prov 3,17). Lucas refiere las palabras de Cristo acerca de la revelación de la sabiduría a los pequeños en contraposición a los sabios del mundo. Ambos evangelistas relacionan la afirmación de Jesús con el conocimiento divino que él tiene del Padre y el Padre de Jesús. Este inciso es de gran importancia, puesto que es clave para llegar a la total comprensión de esta perícopa acerca de la identificación de Cristo con la Sabiduría divina.

Cristo se autorrevela al hablar de su relación íntima con el Padre

La revelación judío-cristiana no presenta a Dios hasta tal punto trascendente que la humanidad no tenga acceso alguno a él. Pues es Dios mismo el que, según dicha revelación, ha tomado la iniciativa de comunicarse al hombre interviniendo en su historia. El Dios de la revelación cristiana no es un Dios abstracto y frío, sino muy cercano al hombre, porque se interesa por su vida, en cuya dimensión histórica Dios se le hace encontradizo.

En el AT las intervenciones salvíficas de Yahvé convierten la historia de Israel en historia de salvación. En el NT, la venida en carne del Hijo del Padre, orientada a su muerte y glorificación, es la gran teofanía de Dios en medio de la historia humana, en la que se revela como Sabiduría divina, que libera a la humanidad al iluminar su camino hacia el Padre. Según la Sagrada Escritura, el conocimiento que Yahvé tiene de los hombres y el que ellos tienen de Yahvé constituye el fundamento de la Alianza antigua (Am 3,2; Os 9,10), y de la Nueva (Os 2,20; Jer 31,34). El conocimiento mutuo del Padre y del Hijo se inserta en esta línea de revelación salvífica, centrada en la Alianza de Dios con la humanidad en su Hijo encarnado (Mt 11,25-27; Os 10,21-22; Jn 3,35-; 17,2; 7,29; 10,13-15).

Un abismo profundo, sin embargo, separa el conocimiento mutuo del Hijo y del Padre de todo otro conocimiento que Yahvé tiene de los hombres, y éstos de Yahvé, como providencia especial (Jer 1,5; Sal 139,1-2). Jesús afirma que el Hijo conoce al Padre, y el Padre al Hijo, sin límite alguno. Dicho conocimiento se entiende divino, no sólo porque excluye a los demás del mismo, sino especialmente porque afirma que es necesaria la revelación—a voluntad del Hijo—para que puedan los demás conocer al Padre. Además, Jesús se dirige al Padre como a su Padre propio, llamándole Señor del cielo y de la tierra. El paralelismo del conocimiento mutuo del Padre y del Hijo queda acentuado por el verbo ἐπιγιγνώσκει, que denota un conocimiento perfecto y pleno, referido inmediatamente al objeto [3]. Nos remontamos a la comprensión de este

[3] M. J. LAGRANGE, *Evangile de S. Luc* (París 1921) p.304; E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium* (1927) p.101-104; J. SCHMID, *Das Evan-*

texto a través del contexto salvífico en que se hallan las palabras de Jesús, reveladoras de la dimensión escatológica de los bienes mesiánicos que él promete, al igual de la Sabiduría (Prov 1-9).

El *Logion* de Mateo y Lucas en relación con la Sabiduría nos evoca el de Juan (3,12-13), en donde afirma Jesús: *Si al deciros cosas de la tierra, no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo? Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.* En el libro de la Sabiduría (9,13-18) descubrimos una serie de elementos semejantes que iluminan la comprensión de este texto: ... *con fatiga hallamos lo que está a nuestro alcance: ¿quién, entonces, ha podido rastrear lo que está en los cielos? Y ¿quién hubiera conocido tu voluntad si tú no le hubieses dado la sabiduría?* La imposibilidad de conocer el consejo de Dios sin la sabiduría corresponde exactamente a la necesidad de la revelación del Hijo del hombre, que está en el cielo. No puede negarse que, a través del color profético-sapiencial de la perícopa joánnica, correspondiente al *Logion* de los sinópticos, se descubre la identificación de Jesús con la Sabiduría divina, descrita con términos muy semejantes.

El presente *Logion* de Mt y Lc de sabor joánnico se encuentra enmarcado en la línea general de los sinópticos cuando presentan a Jesús como la divina Sabiduría, que viene del cielo para comunicar a los hombres la revelación del Padre. A través de las características del presente pasaje podemos penetrar en la actitud de Jesús al presentarse como trascendente, porque prolonga la historia salvífica de Yahvé en favor de los hombres, a quienes desea hacer partícipes del don de

gelium nach Matthäus (1948) p.146; H. MERTENS, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques Mt 11,25-30; Lc 10,21-22* (Gembloux 1957). J. Lebreton (*Les origines du dogme de la Trinité* I [París 1927] p.591-598) concluye que la identidad de ambas redacciones nos obliga a remontarnos a una fuente común, con características marcadamente arameas, hallándonos ante las mismas palabras del Señor.

A través de la revelación divina que Cristo comunica a los hombres —propia y exclusiva de Dios—se desprende que el conocimiento que el Hijo tiene del Padre, y éste del Hijo, nos coloca en la línea de identidad de naturaleza divina. A. GEORGE, *Le Père et le Fils dans les Evangiles synoptiques:* LumVie 21 (1956) 21-40; O. BETZ, *The Christological Problem in New Testament Research of Today* (Encounter 1966); CH. DUQUOC, *Christologie. L'Homme Jésus* (Paris 1968) p.280.

la gracia prometida en la Alianza (Os 2,18-22; Is 30,20), bajo el símbolo del Reino presente (Mc 4,11; Lc 8,10; Mt 13,11).

Por esto, a través de la economía salvífica en que Jesús desenvuelve su misión, tenemos acceso al conocimiento de su personalidad divina. Pues el conocimiento mutuo del Padre y del Hijo está situado en la línea de revelación, según la voluntad del Padre de manifestar las cosas divinas a los humildes, y en la del Hijo—a quien el Padre entregó todas las cosas—, de revelarlas a los que él quiera (Mt 11,25-27). Hay además una relación mutua entre el Hijo, que manifiesta a los hombres el conocimiento del Padre, y el Padre, que atrae los hombres hacia Cristo para unirlos consigo (Jn 14,6 y 6,44).

Cristo es, pues, el Hijo del hombre preexistente de Daniel, identificado con la Sabiduría divina en el *Logion* de Mt, Lc y Jn, que se inserta en la tradición sapiencial, profético-apocalíptica y escatológica, reflejada en la alusión a los *anawim* de Yahvé, a quienes es enviado el Mesías (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2), para comunicarles la salvación [4]. La Sabiduría divina del Padre, revelada a los hombres por el Hijo, debe encontrar una resonancia personal en aquellos a quienes va dirigida. En la mano del hombre está el entrar en comunión con la revelación del Hijo o el rehusarla, quedando la sabiduría justificada por sus hijos (Lc 7,35) o por sus obras (Mt 11,19). En el contexto de la invitación de la Sabiduría divina, en el AT, queda explicada la invitación de Jesús de venir a él para recibirle y saciarse de su Espíritu (Mt 11,28ss; Jn 6,35; Is 55,1ss; Prov 9, 1-6; Eclo 24,19-22). Este aspecto sapiencial de Jesús concuerda con la revelación salvífica, en la que está implicada la manifestación de su persona en relación con el Padre.

[4] A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine:* RevBibl 62 (1955) 161-196; P. Benoit, *La divinité de Jésus dans les Evangiles Synoptiques:* LumVie 9 (1953) 43-76; J. Giblet, *Jésus, Messie et Sauveur d'après les Evangiles Synoptiques:* LumVie 15 (1954) 45-82; J. Weiss, *Das Logion Mt 11,25-30:* Neutestamentliche Studien (1914) 120-129; L. Cerfaux, *L'Evangile de Jean et le Logion johannique des Synoptiques:* RechBiblLouv (1958) 147-159; Id., *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30:* EphThLov 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-342; J. Moingt, *Connaître le Père dans le Fils:* Christ 12 (1965) 195-212.

II. Padre: su inmanencia y trascendencia divina

Cristo habla del Padre en la línea del AT. Cuanto sugería el nombre de Yahvé al pueblo elegido, lo traslada ahora Cristo al nombre del Padre. Yahvé dio a conocer su bondad y santidad a través de sus intervenciones personales en la historia salvífica del pueblo elegido. Para Israel, Yahvé es el único Dios, porque es el único que se ha interesado en su propia historia y le ha liberado de sus enemigos. En su misma experiencia salvífica percibe el pueblo la revelación de la santidad trascendente de Yahvé, que no tolera en modo alguno la maldad y la castiga con todo su poder. A través de la constatación de la obra salvífica de Yahvé a favor de su pueblo, adivina éste la naturaleza divina de Dios.

Jesucristo delinea la santidad trascendente de Yahvé-Padre a través de su amor paternal para con los hombres, al no hacer distinción entre ellos cuando dispensa sus beneficios sobre buenos y malos: *Hace salir su sol y llueve sobre justos e injustos* (Mt 5,45). Propone la imitación del Padre celestial como el ideal de santidad, al afirmar: *Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial* (Mt 5,48). Cifra dicha perfección en hacer la voluntad del Padre, que está en los cielos, traducida en la autenticidad de vida cristiana, en el amor al enemigo y en la rectitud del obrar, según la proclamación del mensaje de las bienaventuranzas.

En el AT, Yahvé era visto por el pueblo como el Dios, ante todo, santo, que se cuidaba, como Padre, de Israel, por su presencia salvífica en su historia. Nos hallamos ante un paralelismo ideológico idéntico, por lo que concierne a la acción del Padre sobre el mundo con respecto a los fenómenos cósmicos y a la historia de la salvación. Mateo, como Lucas, relata las palabras de Jesús acerca del Padre, como el Señor del cielo y de la tierra (Mt 11,25; Lc 10,21), porque tiene providencia de los hombres y cuidado del cosmos, que él ha creado y destinado amorosamente para ellos. Jesús nos revela la divinidad del Padre a través de la acción salvífica del mismo en el mundo y en la vida de la humanidad.

Las obligaciones de los hombres para con el Padre, proclamadas por Jesús, revelan la divinidad del Padre, que está en los cielos. La palabra *Padre celestial* en boca de Jesús signi-

fica Dios mismo, a quien deben dirigirse las oraciones y a quien se debe toda adoración (Mt 6,9; Lc 11,2; Jn 4,21,23). El *Padrenuestro*, oración pronunciada por Cristo, sintetiza toda la gloria que se daba al nombre de Yahvé, tributada ahora al nombre de Padre, para expresar de manera íntima lo que es Dios para los hombres (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4).

La relación filial de los hombres para con el Padre manifiesta la trascendencia divina del mismo. Deben profesar al Padre una confianza filial, pues él sabe cuanto necesitamos (Mt 6,31-32; 7,7-11; Lc 11,9-13). Las obras buenas del cristiano glorifican al Padre, al ser realizadas para su gloria (Mt 5, 16). El amor a los enemigos lleva como finalidad ser hijos del Padre, que está en los cielos (Mt 5,44-45; Lc 6,35), quien tiene una relación con sus criaturas, hechuras de sus manos. Este amor revela la misericordia del Padre, que perdona las ofensas cometidas contra él en la medida en que el hombre perdona a su prójimo (Mt 6,9-13). De ahí que la obtención del perdón de los pecados, descrita en las parábolas de la misericordia: del hijo pródigo, de la oveja perdida, etc., revela que el pecado del hombre ofende al Padre precisamente porque es Dios de bondad (Lc 15,18-24). Se podría aducir ahí todo el proceso de la revelación de la misericordia de Yahvé para con su pueblo, que perdona sin cesar, con la identificación que Jesús hace del Padre con Yahvé [5].

Ambiente ideológico de la revelación de Jesús

Cuando Cristo dirige su palabra al pueblo de Dios, era éste consciente de lo que significaba para él la paternidad de Dios. Aunque la idea de Padre, aplicada a Dios, estaba todavía ausente de los escritos apocalípticos y de los textos del Qum-

[5] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (Paris 1927) p.261ss; E. LOHMEYER, *Das Vater Unser* (Gotinga 1948); TH. SOIRON, *Die Berpredigt Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1941) p.321-369; J. ALONSO, *Explicaciones exegéticas de las peticiones del Padrenuestro:* SalTerr 41 (1953) 326-333. 395-664; J. REUMANN, *Jesus of Nazareth: Son of Man, Son of God* (Philadelphia, The Lutheran Church, 1966); A. FEDIUK, *Christus, Imago et Similitudo Dei: imago et similitudo nostra:* Logos 18 (1967) 35-42. P. FAINEL *(Jesucristo, el Señor. Iniciación a la Cristología* [Salamanca 1968], versión del franc., *Jésus-Christ, Seigneur* p.61-84) hace hincapié en la santidad de Jesús, como trasparencia del rostro divino del Padre en él. K. RAHNER, *Inkarnation des Logos und das innergöttliche Trinitarische,* en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.332ss; M. F. BRAUN, *Messie, Logos et Fils de l'homme:* RechBibl 6 (1962) 133-147.

râm, figuraba, sin embargo, con un contenido muy rico en los documentos rabínicos, en donde incluso se encuentra la fórmula targúmica: *Padre nuestro, que estás en los cielos,* de Mt 6,9.

Todo un proceso de espiritualización había mediado desde la concepción de la paternidad patriarcal, pasando por la regia, hasta la paternidad divina. Adán significa para la historia salvífica de Israel el primer anillo de esta paternidad biológica, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, siendo, por lo tanto, Dios su Creador y Padre. La paternidad patriarcal conoció una purificación de su contenido después del exilio, cuando Abrahán y Jacob personifican al Israel cualitativo, formado por cuantos comparten las mismas esperanzas de justicia y santidad (Is 51,1s). La idea de la paternidad carnal se abre a una ulterior realidad espiritual, que facilitará luego la comprensión de la paternidad de Dios, revelada en la historia salvífica del pueblo por la pertenencia a la raza de Abrahán, no por la carne, sino por la fe.

Junto a la espiritualización de la paternidad se insinúa otra línea convergente: la del universalismo, opuesto al nacionalismo racial. Según la tradición sacerdotal, Abrahán significa *padre de una multitud,* multitud de naciones (Gén 17,5). Los LXX abundan también en dicha idea al hacer hincapié no en la promesa de raza, sino en la bendición que, en Abrahán, quedarán bendecidos todos los pueblos. Al término del AT, Juan proclama que incluso de las piedras puede Dios suscitar hijos de Abrahán (Mt 3,9).

Otro factor que explica el ascenso espiritual del concepto de padre en el AT viene dado por la reacción del pueblo elegido, guiado por los profetas, ante la idea cultual de paternidad de los pueblos circunvecinos. En los textos de Ugarit, siglo XIV, *El* = dios supremo del panteón, es llamado «padre Sunem», para expresar su autoridad sobre los dioses que engendraba de su esposa. Yahvé, en cambio, es único como Creador y Padre en sentido moral (Is 64,7; Mal 2,10; cf. Gén 2,7; 5,1ss). Muy lejos está de él la mitología teogónico-babilónica. La preocupación profética de purificar la noción de la paternidad divina de todo rastro de sexualidad dio como resultado una paternidad espiritual, que recogía todos los elementos sociopatriarcales para hacerla comprensible en términos humanos.

Paternidad personal de Dios-Yahvé

La paternidad individual de Yahvé con cada uno de los hombres conoció también un desarrollo evolutivo al pasar de una paternidad colectiva e histórica, en la que Yahvé se mostraba Salvador y protector de su pueblo, a una paternidad más personal (Os 11,3; Jer 3,19; 31,30; Is 45,10ss; 63,16; 64,7ss; Tob 13,4), antiguamente sólo insinuada en los nombres teóforos de Eliab, Abyya, etc. (Núm 1,9; 1 Par 7,8).

Estadio último de la evolución de la paternidad: Yahvé padre del rey

A partir de David, la paternidad de Yahvé se revela en la protección que dispensa Dios al rey. Dicha paternidad conoce también una purificación de las aberraciones paganas, en las que el rey era un hijo adoptivo de su dios. La paternidad de Yahvé trasciende todo el orden carnal, hasta el punto de castigar al rey (2 Sam 7,14).

En esta situación ideológica de maduración de la revelación se sitúa el mensaje de Cristo acerca de la paternidad de Dios, que no encuentra la menor resistencia por lo que respecta a su inmediata captación. Porque en la palabra «padre», referida a Yahvé, se concentraba toda la historia salvífica de Israel, que de manera progresiva había llegado a comprender que Yahvé era su Padre, porque era su Hacedor y Salvador. Este era el fruto de la reflexión teológica, iluminada por el profetismo acerca de la acción de Yahvé en la historia del pueblo elegido.

Cristo, sin embargo, revela una nueva perspectiva de la paternidad divina. Afirma que Dios es Padre de todos los hombres, siendo éstos hermanos entre sí al tener un único Padre. La paternidad de Dios es universal.

En la imitación del Padre funda Jesús la necesidad de condonar las ofensas recibidas. La comunidad de los «pequeñuelos», en quienes se complace el Padre, y que comprende al principio solamente los judíos arrepentidos que hacen la voluntad del Padre (Mt 21,31), se extenderá luego a todos los paganos que suplantarán a los hijos del Reino (Mt 8,11ss; 25,32ss). En la revelación de Jesús, cada uno es personalmente hijo de Dios (Mt 6,4-18).

Con divina pedagogía nos revela Cristo que Dios es nuestro Padre por el amor que nos profesó en la creación y por su providencia actual sobre nuestras personas, a la vez que por la correspondencia filial que exige de nosotros. De esta manera nos introduce suavemente Jesús en el misterio de su filiación divina, a la luz de la revelación de la filiación regia después del exilio, que preparaba la comprensión de su filiación excepcionalmente única.

III. El Hijo: su relación «única» con el Padre. Autorrevelación de Cristo

Obras de Cristo: signos de su Misterio salvífico

Jesucristo nos revela su filiación en sentido único a través de las obras que hace, iguales a las del Padre. Queda manifestada la divinidad del Padre por el bien que derrama sobre la humanidad, es decir, a través de su inmanencia salvífica en la historia del hombre. El Padre es el mismo Yahvé, conocido en el AT como el Dios de bondad, porque se preocupa de la historia de Israel. La manifestación de la divinidad de Cristo recorrerá los mismos pasos: Jesucristo mismo alude a sus obras en favor de los hombres, porque ellas dan testimonio de él y confirman sus palabras [6].

Al igual que Dios se había revelado con el nombre de Yahvé en el AT, y con el de Padre en el NT, por sus obras salvíficas, Jesucristo comienza ahora a obrar y a enseñar salvíficamente (Mt 4,17; 4,23). Establece así Cristo un perfecto paralelismo de acción salvífica entre sí mismo y el Padre.

Jesús, a través de todo su obrar salvífico-inmanente, nos revelará su igualdad con el Padre. El misterio de la salvación que Cristo iba desvelando a sus contemporáneos requería todo este proceso para ser captado en la fe. Los ojos de aquellos

[6] A. George, *Les miracles de Jésus dans les Evangiles Synoptiques:* Lum Vie 33 (1957) 7-24; L. Fonck, *Die Wunder des Herrn* (Innsbruck 1907); P. Dausch, *Die Wunder Jesu* (Munster de Westfalia 1914); L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Evangile de Saint Jean* (Gembloux 1954) p.41-50; L. Monden, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963) p.111ss; P. H. Menoud, *La significación du miracle selon le Nouveau Testament:* RevHistPhRel (1948-49) 173-192; A. Lefevre, Miracle, en DBS p.1299-1308; Grundmann: ThW 2, 292-306; A. George, *Jésus, Fils de Dieu, dans S. Luc:* RB 72 (1965) 186-188.

hombres tropezaban con un hombre que se atribuía prerrogativas divinas. Cristo debía exponerles que su misión divina, que se transparentaba en su humanidad, tenía su origen en su filiación divina. Cristo era el Mediador entre Dios y los hombres, a la vez que el Hijo único del Padre. Esta duplicidad de naturalezas en Cristo, centrada en la única personalidad del Verbo, constituía el meollo de la revelación de Cristo. Jesús llevaba y disponía a los hombres, a través de su manera de actuar y de expresarse, al conocimiento de su persona, unida esencialmente al Padre, al ser uno con él por su única esencia divina.

Cristo revela su divinidad en el ejercicio mismo de su misión trascendente, al presentarse como Legado de Dios, superior a todos los demás, ya reyes, ya profetas (Mt 11,14; 12,42; 17,3; 22,43-45). Superior al mismo Juan Bautista, que prepara sus caminos (Lc 7,24-27). Los mismos ángeles están a su disposición y serán su ornato en el día de la parusía (Mt 24,30-32; 26,53). Jesucristo concentra de esta manera en su persona toda la fe y la esperanza de Israel, puestas en el Mesías divino de Yahvé.

La ostentación del poder milagroso de Cristo parece evocar las intervenciones de Dios-Padre en todos los órdenes: cósmico, material y espiritual en relación con la historia salvífica del hombre.

a) *Cristo y el universo: teofanía acerca de su persona [Bautismo, Transfiguración y Ascensión]*

En los pasajes del bautismo, transfiguración y ascensión advertimos la presencia de una serie de elementos cósmicos, que en el AT eran signos de la presencia divina de Yahvé en medio de su pueblo: la nube, la voz del cielo abierto y la luz. Dichos elementos son signo también en el AT de revelación divina, formando una temática constante a fin de que el pueblo elegido llegue a la comprensión de que Yahvé es el único Dios. Yahvé habla a Moisés en el Sinaí desde las nubes del cielo, comunicándole la revelación de su palabra, para que sepa Israel que sólo Yahvé es Dios. La presencia divina de Yahvé en el desierto, junto al pueblo peregrino, viene simbolizada por la nube que se reviste de luz durante la noche.

Los sinópticos han querido describirnos la realidad de estos tres hechos que prolongan la línea teofánica del AT, llevada a la plenitud en Cristo. Este marco divino de revelación de la divinidad de Cristo viene acentuado en gran manera por la declaración de la voz del cielo, que en el bautismo, como en la transfiguración, le llama: *Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco* (Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17 y Mt 12,17 que alude a Is 42,1). El apelativo ὁ ἀγαπητός nunca se refiere en el NT a la adopción, sino que equivale a la expresión hebrea «Jahîd», que significa único, unigénito [7].

El contenido, además, de las palabras del cielo, según el triple relato evangélico, revelan que Cristo *es* el Hijo unigénito, no que *se hace*. Añádase a esto el testimonio del Bautista, que así lo testifica. Los cristianos a quienes iba dirigido el Evangelio comprendieron perfectamente la afirmación acerca del *Hijo amado*, como Unigénito del Padre, pues pertenecía a la fe de la Iglesia primitiva según se desprende de la expresión *Tú eres mi Hijo, hoy yo te he engendrado*, tomada del salmo 2, presente tres veces en el NT (Act 13,33; Heb 1,5, 5,5).

En los tres relatos del bautismo de Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11 y Lc 3,21-22) y en el triple pasaje también de la transfiguración (Mt 17,1-9; Mc 9,1-8 y Lc 9,28-36) aparece el artículo «ὁ» no sólo referido al «amado», sino, lo que es más, al «hijo» (ὁ Υἱός μου). Con ello queda determinada la peculiaridad única de dicha filiación, distinta de las demás, por ser divina.

Esta estructura literaria, intencionalmente empleada para revelar en dichos pasajes a Cristo como Unigénito del Padre, se apoya en todo el contexto de la historia de la salvación al describir la filiación adoptiva, sea del pueblo, sea de los profetas o de los reyes, distintas todas de la de Cristo. En estas perícopas del bautismo, transfiguración y ascensión hay además una temática constante de elementos que convergen en una teofanía de revelación divina sobre Jesús, exclusiva de Yahvé en el AT. En una palabra, la descripción de estos tres cuadros

[7] B. Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961) p.166; Gerhard Voss, *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen* (Brügge 1965) p.85ss; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* I (Paris 1927) p.268ss; W. F. Multon and A. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (London 1963) p.7; Ch. Duquoc, *Christologie* (Paris 1968) p.50; *El bautismo, como epifanía trinitaria, por los elementos bíblicos.*

sugiere a los contemporáneos de Cristo la revelación de la divinidad de Jesús, pues de igual manera se revelaba Yahvé en las páginas del AT. El hecho de que los que escriben sean judíos, lo mismo que las fuentes de que se sirven, acentúa en gran manera la importancia de lo precedente.

Estas teofanías están ordenadas a presentar a Cristo como el Enviado divino del Padre, a quien todos deben oír, como consta por el triple relato de los sinópticos acerca de la transfiguración (Mt 17,1-9; Mc 9,1-8; Lc 9,28-36). Son la manifestación divina de la plenitud de la historia de la salvación, realizada en Cristo. Confirmación de ello es la presencia de dos personajes que son típicos en la revelación de Israel: Moisés y Elías; representantes de la Ley y de los Profetas, dan testimonio de Jesús (Ap 11,3ss). La historia de la salvación, apoyada en estos dos pilares, descansa ahora definitivamente en Cristo. Toda la orientación dinámica de la revelación acerca de Cristo está vinculada al aspecto salvífico de su misión, por la que conocemos al Unigénito del Padre. Así lo interpreta San Pedro al relacionar la transfiguración de Cristo con su parusía (2 Pe 1,18-19). Alusión que se encuentra también en el relato de los Hechos sobre la ascensión de Cristo (Act 1,4-12). Solamente en Cristo, según la narración bíblica, se concentra toda la salvación, que sólo Dios puede dispensar a los hombres. Jesucristo, pues, está en la misma esfera divina del Dios Yahvé-Padre por el bien que dispensa a los hombres.

b) *Bondad de Jesús, como manifestación de la bondad divina del Padre*

[Multiplicación de los panes, pesca milagrosa, tempestad calmada]

Sin duda hay un paralelismo entre las obras típicas de Yahvé en el AT, por las que se revelaba como el Dios misericordioso, al interesarse por su pueblo en los momentos críticos de su historia, y las de Jesús en favor de los hombres para orientarles hacia el Padre. Detrás de la manifestación de la unidad salvífica está la unidad divina de la persona de Jesús. Israel no conocía a Yahvé sino a través de sus obras; en ellas descubre el rostro de su Dios, único en compadecerse de su pueblo, a diferencia de los demás dioses, cuya inexistencia viene veri-

ficada por el hecho de que no pueden ocuparse de sus pueblos respectivos. En la inmanencia salvífica de Yahvé resplandece la luz de su divinidad. Cristo se autorrevela, como Hijo único del Padre, siguiendo las mismas huellas. En el obrar divino de Jesús emana una luz que da testimonio de su divina persona en relación al Padre, Dios. Las mismas obras de Jesús son el sello divino de sus palabras, reveladoras del misterio de su persona.

A la multiplicación de los panes sigue el milagro de la tempestad calmada en Mt 14,14-33; Mc 6,33-52 y Jn 6,1-21. Lucas (9,11-17) narra solamente la multiplicación.

El escenario en que se desenvuelve el hecho histórico de la multiplicación de los panes hace recordar la teofanía de Yahvé en el desierto, cuando el pueblo, peregrinante por seguir la voz del Señor, se hallaba hambriento.

Yahvé se compadece de su pueblo, multiplicando el maná, que le deja saciado (Ex 16,4ss). Jesús tiene también misericordia del pueblo, que, por escuchar su voz, le sigue durante varios días por el desierto sin tener de qué alimentarse; multiplica los panes, de los que come el pueblo hasta saciarse. En el desierto vio el pueblo la gloria de Yahvé, vinculada a dicho prodigio (Ex 16,10-11). En el signo de la multiplicación de los panes percibieron los hombres la presencia de Dios en Cristo, como el Gran Profeta prometido al mundo (Jn 6,14). Aunque aquellos hombres no llegasen momentáneamente a la conclusión de que Cristo era Dios, no disminuye en modo alguno el testimonio evangélico, narrado a la luz pascual acerca de la divinidad de Cristo, que en distinta circunstancia histórica reitera la misma actuación salvífico-divina de Yahvé. Por lo demás, el contexto religioso que envuelve ambas escenas es decisivo en orden a la revelación de Cristo acerca de su persona.

La bondad transcendente de Yahvé queda revelada con las mismas características divinas en la misericordia de Cristo, al atender prodigiosamente a las necesidades humanas de aquel numeroso pueblo que le sigue pendiente de sus labios. Creo que es intención de los evangelistas el identificar la actuación salvífica de Cristo con la actuación divina de Yahvé, y descubrirnos, por lo tanto, la transcendencia de su persona. Es necesario tener en cuenta que el título de la santidad de Yahvé,

que se confunde con su bondad, constituye uno de los pilares de la historia de la salvación. La idéntica temática nos induce a pensar en una identificación de dignidad entre Yahvé-Padre, porque se compadece del pueblo angustiado, y Cristo, Unigénito del Padre, porque con su mismo poder hace las mismas obras en favor de la humanidad necesitada.

Tempestad calmada

El milagro de la tempestad calmada nos evoca otro pasaje del AT que quedará tipificado en la memoria del pueblo, como revelador de la bondad y poder divinos de Yahvé, el único Dios, porque ha intervenido prodigiosamente en su historia para salvarle. El paso del mar Rojo es la gran teofanía de Yahvé, pues le obedecen el mar y los vientos (Ex 14,21-22). En la mitología primitiva venía simbolizado el mar como el dragón invencible por el hombre. Yahvé vence al Leviatán en favor del hombre; luego Yahvé es el único por su poder misericordioso.

Cristo, después de andar por encima de las aguas, que motiva la estupefacción de los apóstoles, al subir a la barca, se calma la tempestad, al igual de la primera vez, que a su voz enmudecen el viento y el mar, siguiéndose una gran bonanza (Mt 8,23-27; 14,24-33; Mc 4,35-40; 6,47-52; Lc 8, 22-25; Jn 6,16-21). La dimensión salvífica de este prodigio viene recogida por Mt 14,33, al afirmar que los discípulos se acercaron a Jesús y le adoraron (προσεκύνησαν), confesando que verdaderamente era Hijo de Dios. Toda la fuerza interna de la revelación desemboca en presentar a Cristo como Hijo del Padre-Dios. La intervención de Cristo en la tempestad calmada provoca la perplejidad de los apóstoles acerca de su persona: *¿Quién será éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?* (Mt 8,27). El universo, con sus elementos, estaba sujeto únicamente al poder de Yahvé en la concepción judía. Cristo, al realizar tales obras, ostenta el mismo poder de Yahvé sobre el universo en favor de los hombres. Yahvé había liberado a su pueblo de la muerte al abrirle paso por medio del mar; Cristo les salva también de la muerte por su intervención en medio del mar. Los milagros de Jesús terminan en la aceptación de su persona divina en la fe por parte de los discípulos.

c) *Cristo, victorioso del espíritu del mal, en el cuadro de la Historia de la salvación*

Un tercer plano de revelación acerca de la persona de Cristo queda descrito por su intervención en la historia del hombre, agobiado por la posesión del espíritu maligno. Este tercer ciclo completa los dos anteriores sobre Cristo, centro del cosmos y del mundo, morada del hombre.

Toda la historia de Israel gira alrededor de una temática constante: la opresión de sus enemigos, de quienes solamente puede liberarle Yahvé. Los enemigos del pueblo de Dios pasan a la categoría de símbolos del mal, porque se oponen a Yahvé. De ahí nacen ciertas expresiones de odio contra los enemigos, que no pueden aislarse de la concepción de donde se originan; de lo contrario pugnarían abiertamente contra la caridad fraterna, proclamada en el NT.

Al reflexionar el pueblo de Dios sobre su propia historia, descubre en la unidad de toda la revelación que Yahvé ha reportado una victoria completa del Leviatán en favor de su pueblo elegido. No sólo por su triunfo sobre las aguas del mar, sino también por sus continuas victorias sobre sus enemigos, que quedan personificados en sus mentes con el espíritu que se levanta frente a Yahvé, al estar contra su pueblo. En la destrucción de estos enemigos quedará revelada la santidad de Yahvé. Las promesas mesiánicas estaban orientadas a la victoria de Dios sobre sus enemigos, en una perspectiva transcendente. Cristo se presenta al mundo como el Enviado del Padre para realizar la obra de la instauración del Reino de Dios, desterrando el poder del príncipe de este mundo. Jesucristo, en su manera salvífica de actuar, se revela como el Salvador divino de Israel, dentro del paralelismo histórico-salvífico de la obra de Yahvé en el AT.

Los relatos de las intervenciones de Jesús acerca de la liberación de los posesos están incrustados a lo largo de todo el Evangelio. Muchas veces son el colofón de la predicación de Cristo acerca de su misión divina de revelar la obra salvífica del Padre a los hombres, liberándoles del poder del príncipe de este mundo.

Al comienzo de la vida pública de Cristo se advierte ya dicha tensión entre el reino espiritual que El anuncia y el reino

del maligno que le hace resistencia en las tentaciones (Mt 4, 1-2; Mc 1,12-13; Lc 4,1-2). Es significativo que el primer milagro relatado por Marcos y Lucas sea la curación del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm, con una repercusión salvífica en los hombres, que perciben la conexión de la doctrina predicada por Cristo y su poder taumatúrgico sobre el espíritu del mal (Mc 1,23-28; Lc 4,33-37): *¿Cuál es esta doctrina con que manda incluso a los espíritus inmundos, y le obedecen?*

Crítica acerca de los milagros de Cristo

Después de la curación del endemoniado, ciego y mudo, relatada por los sinópticos (Mt 12,22-24; Mc 3,22; Lc 11,14-15), surge un diálogo entre Jesús y los judíos que le calumnian. El milagro de Jesús suscita la admiración de la turba, que descubre en Cristo al Hijo transcendente de David. La intervención de los escribas va dirigida a desvirtuar la obra de Cristo ante el pueblo, atribuyéndola al mismo Satanás. La réplica de Cristo toma pie de sus mismas palabras, en contradicción abierta a toda la historia salvífica de Israel, que, en el nombre de Dios, echa los demonios. Da testimonio finalmente Jesús de que únicamente con el poder de Dios expele los demonios, y que deben aceptar, por consiguiente, su doctrina acerca del reino y de su persona.

Los milagros de Jesús, en particular los que se refieren a la liberación de los hombres del espíritu del mal, entran en la misma estructura de su obra salvífica, como signos de la salvación que trae a los hombres. Por esto conmina Cristo de la manera más enérgica a quienes niegan su misión divina, como pecado contra el Espíritu Santo.

Los milagros de Cristo en su contexto religioso

La oposición antagónica entre el reino de Cristo y el de Satán sube de grado en la curación del endemoniado de Genezaret, que, poseído de una legión diabólica, confiesa a Jesús Hijo del Dios Altísimo (Mt 8,28-29; Mc 5,1-10; Lc 8,26-31). Entra en la línea del signo mesiánico el cambio repentino de aquel poseso que repudiaba antes a Cristo y le proclama ahora por toda aquella región (Mc 5,18-20; Lc 8,37-39).

Las páginas del AT atribuyen al poder de la palabra de Yahvé la liberación de sus enemigos. Si el pueblo obra según

la orden de Yahvé, se ve libre de peligros; cuando, por el contrario, actúa por propia iniciativa contra la palabra de Yahvé, manifestada por algún profeta, y emprende alguna batalla, es siempre inexorablemente derrotado. En esta perspectiva queda situada la actuación divina de Cristo, que lleva a la plenitud la historia de la salvación, obrando con autoridad sobre el enemigo del hombre (Mt 17,14-17; Mc 9,13-26; Lc 9,37-43). El poder de Jesús queda identificado con el de Yahvé, Dios único de Israel.

d) *Cristo y el hombre: milagros en favor de la humanidad*

La vida del hombre ocupa un lugar de preferencia en todos los pasajes de la revelación. El Génesis presenta a Dios como el dador de la vida a todos los seres, y de manera especial al hombre. Sólo está en manos de Yahvé el devolver la vida al hombre.

Jesucristo, al dar la vida a los muertos sin otra apelación que a su propia autoridad, revela la dignidad de su divina persona. La resurrección de la hija de Jairo a la sola voz de Cristo pone de manifiesto su omnímodo poder. El cuadro religioso en que se desenvuelve dicho prodigio es la exigencia de fe a la palabra de Jesús. Este milagro era la coronación de una serie de discursos de Jesús acerca del Reino de Dios (Mt 9,22-26; Mc 5,35-42; Lc 8,49-56).

El precedente milagro, como el de la resurrección del hijo de la viuda Naím, revelan, a su vez, la misericordia de Cristo, a quien no es ajena la tribulación en que el hombre se ve sumido en su propia existencia. De este prodigio se siguió que todos glorificaron a Dios, que, en Cristo, visitaba a su pueblo para comunicarle la salvación (Lc 7,11-16).

Ninguno de los numerosos milagros de Cristo está desvinculado del bien del hombre. Los prodigios de Jesús, que abarcan todas las necesidades del hombre, se hallan resumidos en las palabras que dirigió el mismo Cristo a los enviados de Juan acerca de su misión divina: *Id y referid a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados* (Mt 11,4-5). En aquel momento acaba Jesús de realizar una serie de milagros de los que ellos eran testigos.

Alude Jesús al cumplimiento de la profecía de Isaías sobre la revelación de los tiempos mesiánicos (Is 35,5-6).

Las palabras proféticas de Isaías hablan de la gran teofanía de Yahvé en medio de su pueblo, al afirmar que *verán la gloria y la magnificencia de nuestro Dios* (Is 35,2). Más aún, les asegura Isaías que *Dios mismo vendrá y les salvará* (Is 35,4). El profeta identifica la presencia de Dios con su actuación salvífica. Jesucristo, al hacerse suyas las palabras de Isaías, afirma que él es el mismo Dios, que salva a Israel. Cristo hace recaer en su persona todo el peso de la historia salvífica. La mirada de Israel debe orientarse hacia Cristo, en quien Dios ha puesto su signo de salvación, pues los milagros de Jesús son signos divinos de la presencia de la salvación mesiánica, porque prolongan la línea de revelación del AT, por la que Yahvé aseguraba su presencia divina entre su pueblo elegido.

Las palabras de Cristo tienen, por lo tanto, el mismo valor que las de Yahvé y deben ser acogidas en la fe con idéntica sumisión. Cristo realiza sus milagros físicos como signos de la realidad que su palabra ha obrado en lo profundo del hombre. Este es el caso del paralítico, a quien le declara perdonados sus pecados, ante la convicción de los fariseos de que sólo Dios puede perdonar los pecados. *¿Qué es más fácil: decir al paralítico: Perdonados son tus pecados, o decirle: Levántate y anda?* (Mt 9,3-6; Mc 2,5-12; Lc 5,20-26).

El pueblo de Dios estaba persuadido de que sólo Dios podía perdonar los pecados, por ser el pecado una injuria personal contra Dios mismo. Hablar en el AT de perdón de pecados es referir la misericordia de Yahvé, que se apiada del pecador (2 Sam 12-13; Eclo 4,31; 17,21-28; Is 1,16-18; Jer 3,14). Cristo se atribuye este poder salvífico-divino de manera constante, no sólo en la curación del paralítico, sino también en la circunstancia de la mujer adúltera, a quien libra del peligro de la muerte y le confiere la salud del alma al no condenarle y remitirle su pecado (Jn 8,4-11). Paralelo a éste es el hecho de la pecadora arrepentida, a quien declara perdonados sus pecados (Lc 7,48-50). Dicha potestad es tan propia de Cristo, que puede comunicarla a sus apóstoles (Jn 20,23; Mt 16,19; 18,18).

La descripción del hijo pródigo es un rasgo característico de la misericordia de Dios-Padre (Lc 15,11-30). Yahvé había

asegurado en el AT que, si el pecador se arrepintiere de sus pecados, no le negaría el perdón, porque su misericordia era infinita, extendiéndose de oriente a occidente. Cristo se identifica con dicha misericordia divina en sus obras y palabras, como la característica típica de su mesianidad divina, predicha por Isaías (53,4-13). La parábola de la oveja perdida tiene la misma tonalidad que la precedente. Cristo se describe a sí mismo en ella como el Buen Pastor, que va en busca de sus ovejas para darles la vida, puesto que, para comunicar la vida divina, había venido al mundo (Mt 18,12; Jn 19,1-8). En su misión divina, pues, queda descrita la fisonomía de su personalidad divina.

Palabras de Cristo: signos de revelación salvífica

Las palabras de Jesús se movían en diversos planos, porque debía declarar al pueblo que le escuchaba su misión divina, como Enviado del Padre. En un segundo plano, implicado en el primero, debía revelarles su persona divina en relación al Padre [8].

Cristo, a través de sus obras divinas en favor de los hombres, se había ya identificado con el Dios del Antiguo Testamento y el Dios-Padre del Nuevo Testamento en cuanto a su dignidad divina, reflejada en su obrar salvífico. Ahora expresará con sus palabras de manera progresiva, para no dar lugar a triunfos mesiánicos de exaltación popular, la relación acerca de su origen divino.

Despierta Jesucristo en su auditorio un ansia de verdad en lo que concierne a su persona. La estupefacción de las turbas, producida por sus palabras, es la conclusión constante de la predicación divina de Cristo. A veces él mismo provoca tal situación en los ambientes intelectuales de aquel tiempo, conocedores de las Escrituras, en las que decían hallar la vida. Les invita a que escudriñen las Escrituras, pues en ellas está descrita su persona. Crea Jesús ciertos interrogantes para que los resuelvan en la fe y adhesión a su persona: *¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo? ¿Cómo David, en espíritu, le llama*

[8] A. George, *Le père et le fils dans les Evangiles Synoptiques:* LumVie 29 (1956) 27-40; S. Lyonnet, *La Storia della salvezza nella lettera ai Romani* (Napoli 1966); F. J. Schierse, *Der Vater Jesu*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.93.

Señor? Si Señor, ¿cómo es hijo suyo? (Mt 22,42-45; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44). Les da a entender claramente que no saben de dónde ha venido él, según las profecías mesiánicas del AT.

La conclusión de todos estos interrogantes era desplazar sus mentes a un plano superior acerca de su persona, que se les revelaba en su misma misión divina. La pedagogía divina de Cristo presidirá muchas de las curaciones al advertirles que no digan a nadie que él es el Mesías. Evita Cristo la popularidad, pero no la confesión de su mesianidad divina, como en la curación del ciego de nacimiento, a quien le exige la adhesión de fe y adoración a su persona (προσεκύνησεν αὐτῷ) (Jn 9, 35-38).

La Ley y los Profetas constituían el centro de la vida religiosa de Israel, ya que ellos jalonaban la historia salvífica al interpretar sus hechos a la luz de la revelación divina. Cristo asume en su persona esta Alianza de Dios con los hombres, concertada con vínculos legislativos y proféticos, al atribuirse a sí la misma potestad que el Padre en lo referente a la Ley y los Profetas. En la cuestión del ayuno se llama Cristo a sí mismo, Esposo, expresión atribuida únicamente a Yahvé, unido íntimamente, como Esposo, a su pueblo por la Alianza (Mt 9,14ss; Mc 2,18-20; Lc 5,33-35).

La Ley que Yahvé había dado a sus padres en favor de Israel (Mt 5,22.28.34; 5,21-43), Cristo, con propia autoridad divina—usa la frase típica de autoridad: *Yo os digo*—, la perfecciona y completa (Mt 5,22-44) [9]; a veces incluso la revoca, por ser él mayor que el templo y la Ley (Mt 12,6), siendo Señor del mismo sábado (Mt 12,8). La Ley y la proclamación profética encuentran su plenitud en Cristo, culmen de la revelación divina, porque Dios nos habla ahora en su propio Hijo.

La voluntad de Cristo se revelaba así, sin límite alguno, al extenderse no sólo al mundo sensible del hombre en la curación de sus enfermedades a una sola de sus palabras, sino al mismo plano de Dios, al vincular a los hombres con el Padre, según su divina voluntad, con la subsiguiente obligatoriedad.

[9] P. Benoît *(L'Evangile selon S. Matthieu:* BJ [Paris 1961] 1295) dice: «Jesús no habla de ejecutar materialmente toda la ley antigua, sino de darle su nueva y definitiva forma sublimándola según el espíritu del Evangelio».

Más aún, Cristo se hace el centro del amor de los hombres en su vida religiosa. Antepone el amor a su persona a lo más sagrado para el hombre, como es el amor materno y filial (Mt 10,37). El amor a la propia vida debe ceder al amor a él (Mt 10,39; 16,25). No basta seguirle, antes se requiere la renuncia de sí mismo con la imitación de su vida (Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23), hasta padecer la maldición del mundo por causa de él (Mt 5,11). Y ello bajo pena de condenación o de salvación divina (Mt 10,33), como la opción fundamental del hombre ante Dios, pues las palabras de Cristo son eternas: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Mt 24, 35). Estas palabras nos sugieren las de Yahvé, que son firmes, mientras todo lo demás, en su comparación, es inestable.

a) *Cristo y la escatología*

Jesucristo se constituye en fin del hombre por su relación divina con el Padre; hacer cuanto Cristo ordena es identificarse con la voluntad del Padre. La entrada en el Reino de los cielos está condicionada a la observancia de la palabra de Cristo (Mt 7,21; Lc 6,46), que es la expresión divina de la voluntad del Padre, puesto que en Cristo se trasparenta el rostro divino del Padre. Cristo, autorrevelándose a los hombres, les manifiesta al Padre (Jn 14,9).

Cristo preanuncia de manera solemne que su segunda venida será la manifestación de su divinidad, ante el sumo sacerdote que le pregunta en nombre de Dios si es el Hijo de Dios (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ). La esperanza escatológica de Israel, centrada en la teofanía de los tiempos mesiánicos, profetizada por Daniel, se hará realidad en Cristo, según sus mismas palabras: *Yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo* (Mt 26,64; Dan 7,13; Mc 14,53-65; Lc 22,54-65). Pertenece solamente a Yahvé el revelarse entre las nubes del cielo, que son signo de su presencia divina en medio de su pueblo [10]. Describir a

[10] Según los sinópticos, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre de Daniel, en la unidad divina de trono, se corresponden. De ahí la aserción de la divinidad de Cristo, implicada en la blasfemia que le atribuye el sanedrín. No se comprende la condenación sinedrítica si las palabras de Cristo no tienen otro alcance que el mesiánico, como ya se suponía por sus anteriores afirmaciones sobre su persona (Mt 22,41-46; Mc 12,35-37). P. Lamarche

Cristo con dichos términos es identificarle con Yahvé-Dios.

Ilumina el contenido de la expresión «Hijo de Dios» (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος), la confesión de Pedro ante la pregunta de Jesús: —*¿Quién decís que soy?* —*Tú eres el Hijo de Dios viviente*. Cristo asegura a Pedro que se lo ha revelado el Padre. No se trata de la simple mesianidad, que los apóstoles conocían ya suficientemente (Mt 16,16-17), sino de la intimidad divina que Cristo tiene con el Padre, como Hijo suyo. Forma, además, una temática constante en el Evangelio la afirmación de la filiación divina de Jesús en las circunstancias más solemnes [11].

La gran revelación de la divinidad de Cristo está en relación con el fin del hombre, cuyo Juez es Cristo. Sólo alcanzará el hombre su último fin, que le orienta definitivamente a Dios, por medio de Cristo, constituido Juez de todos por el Padre [12]. El encuentro personal del hombre con Dios en la escatología coincidirá con la configuración perfecta del mismo hombre con Cristo, puesto que nadie tiene acceso al Padre, sino por Cristo, en confesión del mismo Jesús. La revelación de la vida divina de Cristo tendrá su eclosión para nosotros en su parusía, en la que nos mostrará al Padre.

(*Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* [Paris 1966] p.160) mantiene esta misma posición al afirmar que la acusación de blasfemia contra Jesús descansa no sobre una pretensión mesiánica, sino sobre la afirmación de su divinidad. J. Pfammatter, *Die synoptischen Evangelien*, en *Mysterium Salutis* II p.280; A.-M. Denis, *La marche de Jésus sur les eaux*; I. de la Potterie, *De Jésus aux Evangiles* (Paris 1967) p.239-241.

11 Mt 8,29; 9,1-8; 14,33. La parábola de los viñadores frente al Hijo único, que se distingue, por su dignidad, de los profetas, confirma dicha aserción de la filiación divina de Cristo (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19).

12 D. Mollat (*Introduction à l'Evangile de St. Jean*: BJ [Paris 1961] 1404) afirma que los judíos distinguían en Yahvé la actividad como creador y la actividad como juez, que no cesa jamás. Jesús identifica su propia actividad con la del Juez soberano. Cf. Mt 25,31-46, en donde se describe Cristo a sí mismo como Rey de todos los hombres por el poder absoluto con que les juzgará: El Hijo del hombre de Daniel es Rey y Juez. S. Morenz, *Richts und links im Totengericht, Mt 25,33*: ZAeS 82 (1957) 61-71; D. Ruatti, *Il giudizio universale e le opere di misericordia* (Roma 1959); A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London 1962) p.53-121.

b) *Cristo y el Padre*

Jamás aflora en labios de Cristo la expresión «nuestro Padre», antes distingue abiertamente *vuestro Padre* de *mi Padre*, como se desprende de los sinópticos y de todo el Nuevo Testamento [13]. En este clima de revelación de la paternidad de Dios con relación al Hijo se sitúan las palabras de Cristo acerca del poder que le ha entregado el Padre sobre todas las cosas: *Todo me ha sido entregado por mi Padre* (Mt 11,27; Lc 10,21-22). Expresa así su filiación divina, que esencialmente depende del Padre. Ahí radica la potestad omnímoda de Cristo en el cielo y la tierra: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra* (Mt 28,18). Consecuencia de este poder absoluto de Cristo es el mandato de consagrar todos los hombres al Padre, lo mismo que al Hijo y al Espíritu Santo. Fórmula que expresa la unidad esencial de Dios en esta consagración única del hombre *eis to ónoma*, y la trinidad de personas con el repetido *kai* en la misma igualdad con el Padre, que es Dios [14]. El nombre, en las lenguas semíticas, designa el íntimo modo de ser de la persona. Significa, pues, la consagración al único Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu.

La consagración bautismal, que es transformación inte-

[13] Mt 5,45.48; 6,1-14; 7,21; 10,32-33; 12,50; Mc 3,35; 11,25; Lc 2,49; 6,36; Jn 5,18; 8,19; 15,24; 20,17.

[14] Las razones que militan en pro de la autenticidad de Mt 28,19 son las siguientes: Se halla en todos los códices. Nunca fueron puestas en duda, ni siquiera por los mismos arrianos y pneumatólogos, en contra de los Padres, que se valían de dicha perícopa para argumentar frente a ellos. Dicho pasaje es la clave para explicar satisfactoriamente la relación estrecha del bautismo con la Trinidad, como se desprende de todo el NT (Tit 3,4-6; 1 Cor 6,11; 12,4; 2 Cor 13,13; Ef 2,18; 4,4; 1 Pe 1,2). La opinión de *Conybeare*, abandonada incluso actualmente por los mismos racionalistas, no encuentra apoyo en ninguno de los manuscritos de los primeros siglos, mientras la fórmula trinitaria se encuentra ya en *Didaché;* San Ireneo *(Adv. haer.* 3,17,1 [R 219]); Tertuliano 20 (PL 2,32), *De praescriptione* (ML 2,1930); Hipólito 14 (MG 10,821); Orígenes (PG 14,1024C 1139C): cf. R. ARNOU, *De Deo Trino* (Romae 1948). p.51s. Acerca de la historia de la controversia con las motivaciones: LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* (Stuttgart 1962); P. BONNARD, *L'Evangile selon S. Matthieu* (Paris 1963); J. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed* (London 1950) p.72ss; A. STENZEL, *Die Taufe* (Innsbruck 1962); B. NEUNHEUSER, *Baptême et Confirmation* (Paris 1965); A. W. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, en *The Threefold Formulae* p.237-247; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Paris 1966) p.251.

rior del hombre en Cristo, es revelación de la vida íntima de Dios presente en el hombre.

Resumen:

El relato de los sinópticos ha ido jalonando el desarrollo del misterio salvífico de Cristo en favor de la humanidad. A través de él, nos revela Jesucristo su personalidad divina *por su relación esencial al Padre.* Cristo, pues, en su hablar y obrar salvíficamente—actualización histórica de la paternidad divina de Yahvé—nos manifiesta su divinidad. Jesucristo, que es Palabra del Padre, al encarnarse, se hace revelación para nosotros. Expresión de su encarnación es cuanto hace y dice al autorrevelarse como Hijo único del Padre. Pues al Hijo únicamente pertenece el conocimiento penetrante del Padre, como Sabiduría y Palabra suya, y el comunicarlo a quienes él quiera, por la identificación de su voluntad divina con la del Padre en su poder omnímodo.

IV. Espíritu Santo

El Espíritu de Dios, que se posaba sobre las aguas comunicando la vida al mundo y que Dios exhalaba sobre la frente del hombre para llamarle a la vida, rige toda la historia salvífica de Israel en sus momentos más cruciales. El Espíritu de Yahvé asistirá a los grandes personajes que marcan la pauta de la vida de Israel; suscitará de modo prodigioso a los jueces para que intervengan en la liberación del pueblo de Dios. Más tarde asistirá a los reyes y profetas para que actúen y hablen al pueblo en nombre del Altísimo. Yahvé se autorrevela en el AT como Espíritu, porque es santo, distinguiéndose de los dioses circunvecinos, identificados con la misma maldad e idolatría.

El Espíritu Santo y Cristo

El Espíritu de Dios desciende sobre Jesús en la gran teofanía bautismal (Mt 3,16; Mc 1,11; Lc 3,22; Jn 1,32). Su personalidad divina queda delineada por la presencia simultánea del Padre y del Hijo, que, ciertamente, son personas, en la igualdad del testimonio divino.

Las personas que están en relación con Jesús gozan del mismo Espíritu. Juan desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo (Lc 1,15). Elisabet, ante la presencia de María, que lleva en su seno a Cristo, queda poseída del Espíritu de Dios (Lc 1,41). Zacarías, padre del Precursor, profetiza en el Espíritu Santo la misión de Juan con respecto al Mesías (Lc 1,67). Es un hecho constatado por la Biblia que todas las obras divinas vienen atribuidas al Espíritu Santo, como Dios actuando en los hombres en orden a su salvación. De su manera divina de actuar con su presencialidad fáctica se desprende su personalidad divina.

El Espíritu se presenta en el Evangelio actuando la historia salvífica del pueblo de Dios, revelado en Cristo. Interviene en todos los pasos de la vida de Jesús, como cumplimiento de la profecía de Is 42,1-4 acerca del Espíritu, que descenderá sobre el Mesías (Mt 12,18). La presencia activa del Espíritu en Cristo comienza en su misma concepción, por obra del cual es concebido (Mt 1,18-20; Lc 1,35). En la vida de Cristo se va delineando, cada vez con mayor claridad, que su misterio de salvación es obra propia del Espíritu, según confesión del mismo Precursor, al afirmar que Cristo bautizará en el Espíritu (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16). El plan de la misión divina de Cristo viene trazado e impulsado por el Espíritu, en cuya virtud se traslada a Galilea (Lc 4,14) y ante cuya presencia se goza al dirigirse al Padre para revelarlo (Lc 10,21; Mt 11,25-30).

La victoria sobre los enemigos, que es exclusiva de Yahvé en el AT, pues es revelación de su poder divino, se prolonga en el mismo poder de Cristo al lanzar los demonios—victoria mesiánica—en virtud del Espíritu (Mt 12,28; Lc 11,20). Se actualiza en el Espíritu, que libera a los hombres de la esclavitud de su enemigo, la misma intervención salvífica de Yahvé en el AT. La identidad de acción salvífica en el mismo plano divino es signo de revelación de personalidad también divina, en particular cuando todas las razones militan en favor de la misma.

Jesucristo promete a los apóstoles enviarles el Espíritu Santo para revestirles de la fuerza de lo alto (Lc 24,49). Pues *el Espíritu de vuestro Padre*, dice Jesús, *será el que hablará en*

vosotros ante los gobernadores (Mt 10,20; Mc 13,11) y *os enseñará lo que conviene decir* (Lc 12,12) [15].

Describe Cristo diversos trazos de la fisonomía divina del Espíritu cuando, evocando la bondad natural de los padres para con los hijos, nos revela la bondad del Padre celestial al comunicarse a los hombres en la donación del Espíritu Santo (Lc 11,13): *Si vosotros sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo?*

Las palabras más duras pronunciadas por Jesús en el Evangelio se encuentran en el pasaje en que habla de la blasfemia contra el Espíritu Santo: *Quien hable contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero* (Mt 12,32; Mc 3,28-30). La personalidad divina del Espíritu Santo está vinculada a la diferencia que establece Cristo entre el Espíritu y el Hijo del hombre. La pena gravísima que cae en quien blasfemare contra el Espírtiu es sólo comparable a la blasfemia contra Yahvé en el AT, que era el mayor delito—también imperdonable, por la mala disposición que suponía en el culpable—. De ahí la divinidad del Espíritu, sobre todo porque se halla implicada en un contexto totalmente salvífico: no aceptar la doctrina de Cristo, atribuyéndola a Beelzebul, es blasfemar contra el Espíritu Santo, es decir, contra el mismo Dios [16].

Finalmente, el texto del mandato de bautizar a todos los hombres en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19) manifiesta expresamente la personalidad divina del Espíritu Santo por la enumeración con las otras personas en idéntica dignidad divina, como se desprende de la consagración bautismal.

Queda iluminada la comprensión de dicho pasaje en la

[15] Este texto de Lucas, según P. Ceuppens *(De Sma. Trinitate* [Romae 1949] p.115), arroja mucha luz sobre la personalidad divina del Espíritu Santo al no poder confundirla con una simple virtud divina. Sobre todo por la conexión paralelo-ideológica con el evangelio de San Juan, en donde el Espíritu aparece ciertamente como persona divina, distinta del Padre y del Hijo (Jn 14,16-26; 15,26; 16,7); H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität:* Münster Beitr. z. Theol. 26 (1967) XXVII-344.

[16] Además de las palabras del texto, creo que todo el contexto ilumina la intención de Cristo de revelar al Espíritu, por la contraposición entre el Espíritu y él, inexplicable por sola una potencia divina, que carece de sentido en la mentalidad bíblica. T. Maertens, *The Spirit of God in Scriptures,* en *Living Word Series* (Baltimore 1966); F. J. Schierse, *Jesus und der Heilige Geist,* en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.97-102.

perspectiva unitaria de todos los demás, en particular cuando se acusan paralelos en San Juan y en los Hechos de los Apóstoles. Hemos de constatar además que todo el peso bíblico de la presencia del Espíritu en la vida de Cristo, como el cumplimiento profético de la Nueva Alianza del Espíritu de Yahvé en el Mesías, no puede explicarse sin pensar en la personalidad divina del Espíritu, revelado en todos los pasos salvíficos de Cristo, con unanimidad de los sinópticos.

Conclusión

Cristo nos revela en la historia salvífica de los sinópticos al único Dios en su misterio tripersonal. La unidad de Dios emerge en los sinópticos al prolongar la línea monoteística del AT. Jesucristo recuerda a los hombres que el primer mandamiento es amar al único Dios (Mt 22,34-40; Mc 12,29; Mt 4,10; Lc 4,8). Esta unidad divina aparece en la relación íntima del Hijo con el Padre y en la unidad de la consagración bautismal a las tres Personas divinas, como al único Dios.

Jesucristo revela al Padre como Dios, según los sinópticos, al afirmar de él que es el Señor del cielo y de la tierra; a él deben dirigirse la adoración y la oración.

Al dirigirse Jesús a Dios como a su propio Padre, diferenciando la apelación paterna: *mi Padre* de *vuestro Padre*, se autorrevela con una relación filial única con el Padre. La filiación divina de Cristo con el Padre impregna todas las páginas de los sinópticos. El misterio salvífico-divino de Jesús, manifestado en sus prodigios y palabras, revela su personalidad divina en relación con el Padre, a quien conoce como el Padre le conoce a él, con la misma ciencia divina. La obra del Espíritu entra en la misma línea salvífica de la revelación de Yahvé-Padre y de Cristo, Hijo único del Padre. La comunicación del Espíritu—cumplimiento de la promesa mesiánica—es la gran revelación del amor del Padre, manifestado en la misión del Hijo para hacernos partícipes de su mismo Espíritu.

Creo que los sinópticos se mueven dentro de unas categorías kerygmáticas muy primitivas al proyectar todo el misterio salvífico de Cristo en el texto fundamental del mutuo conocimiento del Padre y del Hijo y la revelación divina del mismo por parte del Padre y del Hijo. Todo el mensaje de Cristo acerca del Padre y del Espíritu nuevo que ha traído al mundo

se concentra en dicha revelación. Los mismos milagros de Jesús, como revelación de la bondad divina del Padre, son una manifestación de la vida de Dios, comunicada a los hombres.

Cristo, en su función salvífica de revelador del Padre, se automanifiesta como Hijo único de Dios en su relación única con el Padre. La teofanía de Yahvé en el AT como el único Dios que podía intervenir personalmente en la historia de su pueblo para salvarle, se prolonga en plenitud en la revelación que Cristo hace de sí mismo con respecto al Padre y al Espíritu.

Problemática

Una dificultad, sin embargo, flota en el ambiente ideológico de dicha afirmación a propósito de las mismas palabras de Jesús acerca del conocimiento del día del juicio, cuya ignorancia confiesa, reservándolo únicamente al Padre (Mc 13,32).

Entramos en el núcleo de la dificultad central de todo el NT. Por lo mismo, la perspectiva de su solución deberá también tener amplios horizontes. Se trata de una cierta subordinación que el Hijo parece tener con relación al Padre.

El examen de una serie de elementos bíblicos orientará nuestra perspectiva. No hacemos hincapié en la omisión de las palabras *ni el Hijo*, de Lucas y muchos códices de Mateo, pues todavía quedaría en pie la dificultad por la presencia de las palabras *sino sólo el Padre*, de Mt 24,36.

Cristo, en su automanifestación, necesariamente debía parecer enigmático, por cuanto en su persona concentraba el mayor misterio de la vida del Padre en sí. La tensión entre lo divino y lo humano adquiere en Cristo una admirable unidad, aunque no una confusión. De ahí que hemos de admitir una cierta subordinación del Hijo con respecto al Padre por el hecho de la encarnación, en cuanto ella significa la gran *kénosis* = abatimiento de Cristo. La carne asumida por el Verbo condiciona, por decirlo así, a la persona misma del Verbo en el tiempo y espacio, en cuanto cumple él, en aquella carne, el designio del Padre de revelarse a los hombres. Por esto, la revelación de Cristo tiene un carácter eminentemente salvífico en cuanto es *para* los hombres.

Cristo debía confesar su ignorancia con respecto a la revelación del día y de la hora del juicio, por cuanto no entraba en el designio de la voluntad del Padre, en la que estaba in-

cluida su voluntad, el revelarlo. La ignorancia de Cristo, por el contexto evangélico—cierta curiosidad de los discípulos—y por el contexto mediato de todo el NT, en que las decisiones referentes al Reino de Dios aparecen reservadas al Padre (cf. Mt 20,23; 11,25ss; Lc 12,32; Jn 6,44; 17,6ss; Act 1,7), se refiere al aspecto funcional-salvífico de la revelación, no a la estructura óntica de la misma revelación, en la que Cristo confiesa estar identificado con el Padre por su conocimiento y voluntad divinos. La conciencia de la filiación divina de Jesús emerge en este texto, según un reciente estudio de Van Jersel, en que muestra, a través de una confrontación de textos primitivos de la predicación eclesial (Hechos, Pablo, Himnos) con los textos evangélicos, que han sido precisamente los textos evangélicos los que han motivado la predicación kerygmática en cuanto se identifican con el Jesús histórico, y no al revés [17].

El verbo «conocer», en sentido semítico, debe traducirse por «disponer y tomar la iniciativa de ese día» [18]. Cristo no quedaba, pues, en modo alguno excluido del conocimiento de dicho día, en cuanto Palabra y Sabiduría del Padre, sino por lo que se refería al plan salvífico de la revelación del Padre, común al Hijo.

Esta solución entra de lleno en la línea patrística, que, en la situación existencial de la Iglesia frente a los arrianos, que se acogían a dicho texto para desvirtuar las afirmaciones claras de la igualdad divina del Hijo con el Padre, según los sinópticos, distingue en Cristo el conocimiento divino de su conocimiento humano, condicionado por la misión divina del

17 M. B. F. VAN IERSEL, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Sebstbezeichnung Jesu* (Leiden 1966); J. ALONSO DÍAZ, *Evangelio y Evangelistas* (Madrid 1966) p.248.

18 J. ALONSO DÍAZ, *Evangelio y Evangelistas* (París 1961) p.239-240; S. PEZZELLA, *Mc 13,32 e la scienza di Cristo:* TBiIt 7 (1959) 145-52. J. Lebreton *(L'ignorance du jour du jugement:* RSchR 9 [1918] 281-289) sostiene que Cristo, aun como hombre, conocía el día de su segundo advenimiento en cuanto lo conocía como juez, aunque como maestro no tenía la misión de revelarlo, pudiendo decir que lo ignoraba. Las sentencias de los Padres acerca de la solución de dicha dificultad las expone Lebreton en *Les origines du dogme de la Trinité* I (Paris 1927) p.559-590. S. DEL PÁRAMO, *Introducción a S. Mateo* (Madrid 1961) p.300; F.-M. BRAUN, *Messie, Logos et Fils de l'homme:* RechBibl 6 (1962) 133-147; BAS VAN IERSEL, *Fils de David et Fils de Dieu:* RechBibl 6 (1962) 113-132.

Padre, que le orientaba únicamente a la salvación de los hombres, y no a la satisfacción de la curiosidad de los mismos.

La presente dificultad se convierte en elemento positivo de comprensión del misterio salvífico de Cristo en su aspecto de revelador del Padre para la salvación de la humanidad. Jesús se confiesa igual al Padre—nunca inferior al Padre— para manifestarnos la identidad de su naturaleza divina con el Padre, a la vez que proclama que el Padre es mayor, en cuanto es principio fontal de toda la Trinidad.

§ 2.° *Autocomunicación del Dios oculto según los Hechos de los Apóstoles*

Situación vital.—Los Hechos de los Apóstoles reflejan ante todo la vida de la Iglesia primitiva, que se desenvuelve alrededor del misterio de la pasión y glorificación de Cristo. La vida y doctrina de Cristo, desde el bautismo hasta la resurrección, constituye el mensaje de la predicación apostólica. A la desaparición de Judas eligen a uno que haya sido testigo de estos hechos. La revelación del misterio trinitario se halla implicada en el misterio salvífico de Cristo, vivido eclesialmente en los Hechos [1].

I. Alianza y divinidad de Cristo en la historia salvífico-eclesial

El Pacto de Dios con Israel era siempre sancionado por parte del pueblo con sangre de animales para significar la sujeción a Dios y la firmeza del compromiso que había tomado sobre sí. El Pacto divino debía cumplirse de manera auténtica, según el oráculo profético, en el Ungido de Dios, que adquiriría un pueblo para Yahvé, ratificando en su propia sangre la Alianza de Dios con la humanidad, como signo del amor de

[1] Y. Tremel, *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise apostolique:* LumVie 29 (1956) 41-66; B. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1964); Th. de Kruije, *Der Sohn des Lebendigen Gottes:* AnalBibl 16 (Roma 1962); A. W. Wainwrigt, *The Trinity in the New Testament* (London 1962) p.199-234; F. J. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, en *Mysterium Salutis* II: *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Zürich 1967); B. Piault, *Le mystère du Dieu Vivant* (vers. *El misterio de Dios Uno y Trino* [Andorra 1958]); W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (Cambridge 1948).

Dios a su pueblo y de la respuesta de éste a la interpelación divina en el Ungido de Yahvé.

Act 20,28

En la perspectiva anterior de la historia de la salvación quedan enmarcadas las palabras de San Pablo a los obispos de la Iglesia efesina en los Hechos de los Apóstoles (20,28): *Tened cuidado de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre.*

Crítica textual.—Las palabras claves τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ se encuentran en los manuscritos más antiguos y de mejor valía. A ello deben añadirse las razones de crítica interna, que por ser una lección difícil favorece dicha autenticidad. San Pablo, por otra parte, tiene hasta once veces la expresión *Iglesia de Dios;* nunca su equivalente, puesta en discusión en dicho pasaje: *ekklesian tou Kyriou,* que se halla en algunos códices y en algunos Santos Padres, según la edición de C. Tischendorf.

Sin embargo, dado que, para San Pablo, el *Kyrios,* referido a Cristo, equivale a la afirmación de su divinidad, ambas lecciones tienen el mismo valor teológico [2].

Interpretación.—Consta por todo el NT que únicamente Cristo adquiere la Iglesia mediante su sangre. Queda, pues, implicada la confesión de la divinidad de Cristo en la afirmación de *Dios,* o *el Señor,* selló con su sangre la Alianza divina por la que adquirió la Iglesia, como nuevo pueblo de Dios. Este texto es de capital importancia por insertarse en la trama de la historia salvífica al recoger toda la teología de la Alianza, por la que Yahvé se comprometía salvar a su pueblo. La expresión isaiana de que Dios mismo vendrá y nos salvará nos descubre la nueva dimensión de la revelación de Dios, que, en el nuevo evento de Cristo, identifica la obra salvífica de Yahvé en el AT y la de Cristo, que salva a la Iglesia con su sangre, en el NT. Yahvé se autorrevela ante su pueblo

[2] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I p.371ss; G. KITTEL, *Kyrios:* ThW 3, 1038-1094; L. SABOURIN, *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1963) p.241-253; P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (Paris 1966); E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1926) p.614; J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967) p.366-390.

como Dios, porque es el único Señor que puede salvar a Israel. Cristo se coloca en la misma línea teofánica de Yahvé, porque realiza la misma acción salvífico-divina, exclusiva de Dios. En la unidad de dicha acción divina se advierte también la unidad divina, afirmada en el texto [3].

Act 2,36

La precedente concepción halla su confirmación en el texto de Act 2,36, que arroja mucha luz sobre ella por su idéntica ideología, al aludir al señorío de Jesús en relación con la crucifixión: *Sepa toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado.*

Pedro habla en este texto del misterio salvífico de Cristo, muerte y resurrección, en relación con el Padre, que le exalta al manifestarle ante los hombres como el Señor de todos.

Problemática: «Kyrios».—¿Se trata en el texto de la comunicación del señorío por parte del Padre, o de la manifestación de lo que es Jesús realmente? ¿Es convertido Cristo en Mesías, o se revela en su persona el cumplimiento de la obra salvífica, atribuida únicamente a Dios?

Interpretación.—La palabra clave para penetrar en el sentido del texto es *Kyrios;* de ahí que seguiremos metódicamente por círculos concéntricos el significado de dicha palabra en el NT y en los Hechos, para llegar finalmente al significado de la misma en la perícopa.

NT en la perspectiva categorial del AT.—Jesús es llamado *Kyrios* no sólo como Mesías, sino también como Dios. Pues hay un perfecto paralelismo ideológico entre las obras divinas atribuidas a Yahvé, designándole bajo el nombre de Señor, y las que se atribuyen a Cristo con el mismo nombre.

Yahvé-Adonai es el Creador de todas las cosas desde el

[3] Según J. Dupont *(Hechos de los Apóstoles,* en BJ [Bilbao 1967] p.1485) dicha expresión «Iglesia de Dios» es muy familiar a San Pablo (cf. 1 Cor 1,2; 10,32; 11,22, etc.). Presenta a veces variantes como la siguiente: *adquirida por él al precio de la sangre de su propio Hijo* (cf. Rom 8,32). La acción del Padre y del Hijo son de tal manera estrechamente solidarias, que puede admitirse una traslación en la idea (cf., por ejemplo, Rom 8,31-39; Ef 5,25-27; Heb 9,12-14; 13,12); F. Ceuppens, *De sanctissima Trinitate* (Romae 1949) p.121; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (Paris) p.613-615; P. Pietrafesa, *Il Dio Uno e Trino. Teologia biblica sul Dio* (Napoli 1965).

comienzo del mundo; Cristo-*Kyrios* se halla en la misma igualdad (Sal 102,26 = Heb 1,10). Yahvé-Adonai posee una inteligencia divina; lo mismo Cristo-*Kyrios* (Is 40,13 = 1 Cor 2,16).

Dichos paralelos no son casos aislados, sino que se hallan en otros lugares ideológicamente semejantes, en los que la bondad divina viene referida a Yahvé, con el nombre de Señor, lo mismo que a Cristo con el mismo nombre (Sal 34,9 = 1 Pe 2,3; Is 8,12-13 = 1 Pe 3,14-15). La fórmula cultual del AT, dirigida únicamente a Yahvé-Adonai: *Invocar el nombre del Señor*, se halla también en el NT aplicada a Cristo (Jl 2,32 = Act 9,14-21; 1 Cor 1,2-3; 2 Tim 2,12)[4]. Aunque al Padre suele designársele con el nombre de *Zeós*, no faltan textos en los que Cristo es llamado también con dicho nombre (Rom 9,5; Tit 2,13; 2 Pe 1,1-11).

Hechos de los Apóstoles.—El nombre de *Kyrios*, en cuanto describe la divinidad, viene aplicado tanto a Dios como a Cristo:

Dios es *Kyrios:* Act 2,20-21; 3,20-22.

Cristo Jesús es *Kyrios:* Act 1,6; 2,36; 4,33; 7,60.

A Jesús *Kyrios* le son atribuidas todas las características divinas: Culto divino (Act 9,14-21); autor de la vida (Act 3,15); perdón de los pecados (Act 5,31; 7,60); dominio absoluto sobre todos los hombres (Act 7,9; 26,17); Juez supremo (Act 10,42 y Act 5,31; 4,12)[5].

Las mismas palabras, pues, con que se describe en el AT la divinidad de Yahvé sirven ahora para expresar la de Cristo en el NT. Dicha revelación no queda registrada en términos abstractos, sino en relación con la historia salvífica del pueblo elegido, la Iglesia, como comunidad de salvación, en donde Dios se autorrevela en Cristo, bajo el nombre de *Kyrios*, cuya funcionalidad soteriológica revela el carácter divino de Cristo. Se designa a Cristo con este nombre, porque evoca

[4] Véase también Lc 10,2 y Mt 9,38; Lc 10,21 y Mt 11,25. CERFAUX, *Le nom divin «Kyrios» dans la Bible grecque:* RevScPhTh 20 (1931) 27-51.

[5] Los Hechos de los Apóstoles acusan todo un proceso de desvelación del dato revelado acerca de la manifestación de Cristo, como Señor de todos. Cf. J. ISAAC, *La révélation progressive des divines personnes* (Paris 1961); J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967).

el poder exclusivo de Dios tanto en el AT como en el NT. Es un título divino soteriológico y escatológico, por ser la gran teofanía de Dios, manifestada en la historia salvífica, en tensión hasta su máxima eclosión en el día de la venida del Señor-*Kyrios.*

La dificultad que a primera vista pudiera ofrecer el término ἐποίησεν, «hizo» de Act 2,36 se desvanece y aun se convierte en elemento positivo por todo el contexto precedente. Porque no sólo queda excluido el hecho de que el Padre haya constituido a Cristo Dios en el momento de la resurrección, sino que el Padre da precisamente la razón de la exaltación de Cristo a los cielos, de su dominio absoluto y de la efusión de su Espíritu, porque Jesús, Mesías prometido, no es sino el mismo Señor interviniendo personalmente en la historia salvífica de los hombres. El Padre manifestó públicamente al resucitar a Jesús que aquel a quien crucificaron era su Hijo muy amado. Consta por todo el NT que los apóstoles tenían conciencia, después de Pentecostés, de la divinidad de Cristo [6]. Los Santos Padres, particularmente los del concilio de Nicea, interpretarán dichas palabras de los Hechos como la plena epifanía de la divinidad de Jesús, que, en la kénosis de su encarnación, había quedado como ocultada; a la vez que la deificación de nuestra humanidad, asumida por el Verbo en la encarnación, y sentada ahora a la derecha del Padre en su exaltación.

El pasaje de Act 2,36 reproduce el Kerygma apostólico acerca de Cristo, como Escatón glorificado. En perspectiva única ven los apóstoles al Cristo entronizado, como Dios, desde el momento de su existencia terrestre, al encarnarse para glorificar su humanidad asumida y, en ella, hacer partícipes a los demás de la vida divina por la comunicación de su mismo Espíritu (Act 2,28; 26,32), recibido del Padre, según

[6] P. Benoit, *La divinité de Jésus. Exégèse et théologie* I (Paris 1961) p.117-142; Id., *La divinité de Jésus dans les Evangiles Synoptiques:* LumVie 9 (1953) 43-76; A. George, *Le Père et le Fils dans les Evangiles Synoptiques:* LumVie 29 (1956) 27-40; S. Lyonnet, *Exegesis Epistulae ad Romanos* (Romae 1963) p.33ss. Según Gerhard Voss *(Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen* [Brügge 1965] p.56), las palabras de Act 2,36 se corresponden paralelamente a las de Act 5,31 y a las de Lc 2,11, en donde se expresa que Cristo es Señor desde su nacimiento y que la resurrección es la exaltación del Ungido, como corresponde al Hijo del Padre. Esta misma sentencia es mantenida también por W. Förster.

la promesa mesiánica de la efusión del Espíritu sobre toda carne (Act 2,33) [7].

Un esquema del Kerygma predicado por los apóstoles se halla en Act 9,20: (Pablo) *predicaba en las sinagogas que Jesús es el Hijo de Dios.* La filiación divina de Jesús, contenido de la predicación apostólica, desarrolla el sentido de la glorificación de Cristo, descrita en el texto anterior, como revelación de nuestra participación en la divinidad de Cristo al tener parte en su mismo Espíritu.

Otra resonancia de la creencia apostólica acerca de la filiación divina de Cristo, manifestada en la resurrección, queda registrada en Act 13,33, en donde se hace alusión al salmo 2,7, en las palabras: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy.* Según Dupond, es evidente que, para Lucas, Jesús es Hijo de Dios desde su nacimiento. Las mismas fórmulas arcaicas que utiliza Lucas en la descripción de dicha filiación divina son un claro testimonio de los materiales antiguos de que echa mano Lucas—anteriores a las mismas cartas de Pablo—, que hablan de la vivencia de la Iglesia acerca de la glorificación de Cristo, como teofanía de su divinidad, proclamada por el Padre [8]. De

[7] En expresión de J. Dupont (BJ [Bilbao 1967] p.1456), Lucas hace referencia al don del Espíritu anunciado por los profetas para los tiempos mesiánicos (Ez 36). Pedro explica el milagro de que son testigos, como cumplimiento del don mesiánico (proclamado por Joel 3,1-2).

[8] La expresión: *Hijo mío eres tú* es una citación literal de los LXX, según el texto hebraico. Texto presente en el bautismo de Jesús en el Jordán (Lc 3,22) y en la transfiguración de Cristo en el Tabor (Lc 9,36); según E. Jacquier *(Les Actes des Apôtres* p.404), los judíos aplican dicho texto al Mesías para describir su aspecto trascendente; San Pablo, cuya doctrina reproduce aquí Lucas, aplica a Jesús dicho texto para describir su filiación divina en sentido estricto. Véase también J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967) p.149-151, quien sostiene que para Lucas, Pablo o para la Iglesia primitiva, el problema de Jesús no se propone en términos de «naturaleza», no disponiendo de nociones filosóficas, sino en el de la simple confesión de que Jesús es igual al Padre, porque goza de sus mismas prerrogativas divinas. A. George *(La construction du troisième Evangile,* en I. de la Potterie, *De Jésus aux Evangiles* [Paris 1967] p.119ss) describe la exaltación de Cristo como revelación de su divinidad.

La resurrección, como entronización de Cristo a la derecha del Padre, según J. Dupont, entrelaza dos paralelos en la presentación de Pablo y de Pedro: En donde Pablo llama a Jesús Hijo de Dios, Pedro, en su discurso, le llama Señor. El Señor es Jesús resucitado, que ha tomado asiento a la derecha de Dios, al mismo tiempo que es el soberano Juez de todos los hombres. La resurrección y la efusión del Espíritu son el prenuncio de su función escatológica, a través de la que se revela como Señor supremo. En esta línea entra el *Kyrios,* como nombre, no de esencia o de naturaleza, sino

aquí se desprende la relación de la resurrección de Cristo con la revelación del poder del Padre, en cuya fe vive inmersa la Iglesia de los Hechos.

II. Padre «Theós»

La glorificación de Cristo está en estrecha relación con el poder del Padre (Act 2,24-32; 3,15-26). En esta unidad de la obra salvífica, en la que Cristo revela el amor del Padre en su entronización—que es salvación de la humanidad—, queda manifestada la unicidad de Dios, Salvador del hombre.

El Kerygma de la Iglesia primitiva ve en Cristo al revelador del Padre. Toda la vida de Cristo está orientada al Padre. Comprende la Iglesia, a la luz pascual, las palabras de Jesús acerca de su relación divino-filial con el Padre-Dios. El concepto de paternidad divina que se desprende de los Hechos de los Apóstoles es una fiel reproducción de la unicidad del Dios de Israel, creador del cielo y de la tierra (Act 4,24; 17,24), que a todos comunica la vida (Act 17,25). Ningún hecho de la historia humana escapa a la vista del Padre al intervenir él salvíficamente en la misma (Act 2,17-29; 3,18-25; 7,6-25). Dios es el Padre de todos los hombres, israelitas y gentiles, buenos y malos (Act 17,24-31) [9].

Esta paternidad universal de Dios se revela como única en la resurrección de Cristo, en la que queda proclamada ante el universo la relación divina del Hijo al Padre. En dicha exaltación de Cristo interviene el Espíritu, como epifanía plena de la vida íntima de Dios, que hace partícipes a los hombres de su misma vida divina.

III. Espíritu Santo

Entramos en comunión con el misterio de la salvación, que Cristo realiza en nosotros por voluntad del Padre por la misión divina del Espíritu. Dicho misterio salvífico es obra del

de título, estrechamente vinculado al ejercicio de una función que es una prerrogativa real, divina. En la resurrección se ha trasparentado en la humanidad de Cristo la función real escatológica, estrictamente divina. Cf. J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967) p.387-389.

[9] E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1926) p.534-535; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967) p.99; J. MUNCK, *The Acts of the Apostles* (New York 1967) p.170-174.

único Dios. El Hijo se reviste de nuestra carne para hablarnos del Padre y comunicarnos su Espíritu. Inmediatamente se plantea el problema de la personalidad divina del Espíritu de Cristo, que nos santifica, distinta del Padre y del Hijo. Naturalmente, descartamos hallar en los Hechos una pneumatología muy elaborada por lo que respecta a la personalidad divina del Espíritu, fruto de la toma de conciencia de la Iglesia sobre el dato revelado en siglos posteriores. Nos atenemos sólo al contenido de dicha personalidad divina, como se desprende de los Hechos de los Apóstoles, en conexión con la salvación del hombre.

Los Hechos de los Apóstoles son llamados el *Evangelio del Espíritu* por la actividad salvífica que ejerce el Espíritu en la comunidad de los redimidos por Cristo, la Iglesia. A través de dicha obra salvífica se va revelando la personalidad divina del Espíritu. El despliegue de la vitalidad de la Iglesia se encuentra en el descenso del Espíritu en Pentecostés, al quedar ella inundada del Espíritu y al adherirse a Cristo tres mil personas (Act 1,8; 2,4-41). Las continuas intervenciones del Espíritu en la Iglesia constituyen su misma vida. La acción evangelizadora de Felipe en Samaria es obra del Espíritu, que actúa en él (Act 8,12). El Espíritu impele a Pablo a la fundación de fervientes comunidades cristianas por doquier (Act 9,7). El Espíritu, en una palabra, se derrama sobre toda carne (Act 2,17-18).

Personalidad del Espíritu

La conexión íntima del Espíritu con el misterio salvífico de Cristo es la primera línea que esboza su personalidad. La tríada que jalona la historia de la salvación va delineando también su personalidad: Yahvé -«Padre», Cristo-«Kyrios», Espíritu-«Santo».

En el carácter divino con que se presenta el Espíritu en los Hechos re-descubrimos que es persona divina. Su intervención salvífica en los Hechos ofrece todas las características de personalidad: *Habla directamente a los discípulos*: Felipe es exhortado por el Espíritu para que se una al carro del eunuco y le interprete las Escrituras (Act 8,29); habla a Pedro para que se dirija a la casa de Cornelio y le bautice (Act 10,19-20); habla a Pablo por boca del profeta Agabo (Act 21,11).

Rige a la Iglesia y dirige a los apóstoles: Interviene en la constitución eclesial, como guía de los apóstoles (Act 4,8; 6,3-5; 8,15); valoriza la acción apostólica hasta el punto de que mentir al apóstol es mentir al Espíritu Santo (Act 5,3-9); en Pentecostés, su teofanía divina resplandece en la actuación carismática de los apóstoles (Act 2,4); los apóstoles tienen conciencia de la asistencia divina del Espíritu en la Iglesia (Act 15, 28); la vida apostólica de Pablo está transida de la presencia del Espíritu (Act 13,2; 16,6-7), hasta ser consciente de la acción salvífica del Espíritu en la Iglesia jerárquica (Act 20,28). En esta vertiente, pues, nos planteamos la cuestión acerca de su personalidad estrictamente divina.

El Espíritu Santo, Persona divina

Problemática.—Todas las líneas anteriores polarizando en un solo punto muestran que el Espíritu es persona. Podríamos, sin embargo, preguntarnos todavía: ¿Es una simple personificación de la acción salvífica de Dios, o es realmente persona divina?

Ambientación histórica

El Espíritu Santo se inserta en la fiesta del judaísmo, en la que se rememoraba la promulgación de la Ley y la Alianza conclusiva entre Dios y su pueblo (cf. Act 7,38). Pentecostés es la fiesta de la Nueva Alianza, por la que queda la Iglesia constituida en nuevo Pueblo de Dios. Dicha Alianza no se funda en una ley exterior al hombre, sino en la Ley del Espíritu, que transforma el interior del hombre orientándole a Dios para hacer de él un hijo auténtico del Padre en el Hijo muy amado [10].

[10] J. Dupont *(Etudes sur les Actes des Apôtres* [Paris 1967] p.501-519) relaciona el Pentecostés del Espíritu con el don de la Ley, como la instauración de la Nueva Alianza entre Dios y la humanidad. En la presencialidad salvífica del Espíritu en la comunidad primitiva deduce el autor la personalidad divina del Espíritu. En esta misma línea entra el estudio de E. Bardy *(Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après Nouveau Testament* [Albi 1950]) al hacer hincapié en la transformación que opera el Espíritu en la comunidad eclesial del Nuevo Testamento; véase también J. Guillet, *El Espíritu de Dios*, en *Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966) p.267-277. Establece un paralelismo entre la obra salvífica de Jesús y la del Espíritu, para penetrar en la interioridad de su personalidad divina a través de su autorrevelación. M. E. Boismard, *La Révélation de l'Esprit-Saint:*

A través del aspecto económico-funcional del Espíritu, que hace de la Iglesia una comunidad—koinonía—viviente de amor, nos podemos remontar a su personalidad divina. El Espíritu se revela en su manera de actuar en la comunidad eclesial. Dentro de la única salvación divina, atribuida a solo Dios, quedan enmarcados los siguientes textos, en los que no hay posible duda acerca de la personalidad divina del Espíritu, implicada en el misterio salvífico, realizado por la encarnación, muerte y exaltación de Cristo, en cuya humanidad glorificada—Cristo pneumático—nos hace partícipes de su mismo Espíritu.

En Act 5,3-9, mentir al Espíritu Santo es pretender engañar no a hombres, sino a Dios mismo. La mentira no es posible sino entre personas; ahí tiene un carácter sacrílego, porque la persona no es humana, sino divina, es Dios mismo. Filológicamente además, un doble artículo precede a las palabras *Espíritu Santo* en el texto griego: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (Act 5,3) [11].

RevThom 55 (1955) 5-21. H. F. WODHOUSE, *The Authority of the Holy Spirit:* ScotJT 20 (1967) 83-97.

[11] Nos parece infundada la posición que toma J. Lebreton *(Histoire du dogme de la Trinité* I p.373-378) acerca de la personalidad divina del Espíritu. Es necesario deslindar los dos planos de la revelación económica y óntica, sin disociarlos, sin embargo, en la toma de conciencia por parte de los apóstoles. Por otra parte, Cristo mismo les induce a tal comprensión a través de sus palabras cuando compara la misión divina del Hijo por parte del Padre, en relación a la encarnación, con la misión divina del Espíritu. La personalidad divina del Hijo, revelada en su misión, ilumina la personalidad divina del Espíritu en la epifanía de la encarnación en la resurrección. Cf. M. E. BOISMARD, *La Révélation de l'Esprit Saint:* RevThom 55 (1955) 5-21. Por eso estudiamos dichos textos, no aislados de toda la revelación, sino dentro de la unidad de la misma. Ciñéndonos a la particularidad del artículo, descubrimos otros lugares en los Hechos, en donde el doble artículo designa con claridad la personalidad divina del Espíritu (Act 1,16; 2,35; 5,3-32 y 51; 10,44-47; 11,15; 13,2; 15,8-28; 19,6; 20,23; 21,11; 28,25). Véase también F. J. SCHIERSE, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung,* en *Die Heilsgeschichte vor Christus* II (Zürich 1967) p.85-130; E. BARDY, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament* (Albi 1950), en particular p.80-154, en donde expone que la presencia salvífica del Espíritu, según se desprende de los Hechos, es el cumplimiento de la promesa profética de la efusión del Espíritu en los tiempos mesiánicos. El Espíritu, al derramarse sobre la comunidad eclesial para trasformarla en Cristo, describe a su vez su divina fisonomía por su acción salvífico-divina entre el pueblo de Dios. G. W. LAMPE, *The Seal of the Spirit* (London 1967) p.3-64; H. BRANDENBURG, *Wer ist der Heilige Geist? Eine Frage in die Bibel* (1963); Y.-M. J. CONGAR, *La Pneumatologie dans la théologie catholique:* RevScPhTh 51 (1967) 250-58; W. L. DULIERE, *De la Dyade à l'Unité*

Todo el escenario en que se desenvuelve la vida de los apóstoles está orientado hacia la venida del Espíritu, como Don increado, como la gran promesa del Padre, que alienta su existencia volcada hacia la persona de Cristo, cuya ausencia corpórea la llenará su Espíritu, presente entre ellos. Dicha promesa se funda en algo real, como el centro de toda la esperanza apostólica; esta realidad no es sino el mismo Espíritu (Act 1,4). Queda excluida una simple personificación o un simple don, que nunca se llama *Paracletos* en el NT (Lc 24, 49). Por otra parte, los apóstoles dan testimonio de la presencia real del Espíritu de Jesús en ellos al encabezar el decreto del concilio Jerosolimitano con las palabras: *Pareció bien al Espíritu y a nosotros* (Act 15,28). La alusión a ellos—personas—pone al Espíritu Santo en la línea, no sólo de la personalidad, sino también de la divinidad, en cuanto muestran por sus palabras que son conscientes de la asistencia personal del Espíritu de Jesús en ellos. Dicho texto tiene una fuerza especial, porque concentra la revelación de la persona divina del Espíritu.

Distinción personal del Espíritu con respecto al Padre y al Hijo

Un último problema nos queda por resolver dentro de la dimensión salvífica de la revelación de la vida íntima de Dios: ¿El Espíritu Santo es en último término una epifanía de la persona del Padre o se confunde con la persona del Hijo, manifestada como presente en la Iglesia? Dentro del aspecto funcional-salvífico de la revelación, ¿nos es posible remontarnos al contenido de la misma en la distinción de la personalidad del Espíritu con respecto al Padre y al Hijo en el único ser divino?

En la comunicación del Padre a los hombres nunca aparece en los Hechos que el Padre se dé en el Espíritu, antes bien precede una clara distinción entre el Espíritu—Promesa del Padre—y el Padre mismo, que lo comunica (Act 1,4; Lc 24, 49); Jesús glorificado recibe del Padre el Espíritu Santo para

par la Triade: RevBib 73 (1966) 631s; H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the N. T.* (London 1965); Y. B. TREMEL, *Le thème biblique: la révélation du Dieu Vivant:* AssSeign 53 (1964) 33-48; K. H. SCHELKE, *Gott der Eine und Dreinige:* Word und Schrift (1966) 81-95; F. LEENHARD, *Aperçus sur l'enseignement du N. T. sur le Esprit-Saint* (Genève 1963) p.33-57; A. HENRY, *Saint-Esprit* (Paris 1968) p.54-75.

comunicárnoslo; de ahí la distinción de las tres divinas Personas (Act 2,33). Por ello, la aceptación del mensaje divino de Cristo en la fe trae consigo la acogida del Espíritu Santo, sin el cual no se puede ser auténtico discípulo de Cristo (Act 19,1-7).

Conclusión.—La Iglesia, en su primitivo Kerygma apostólico, vive de manera muy simple la presencia del Dios tripersonal en la vida de fe a Cristo, en quien ve al Padre y participa de su mismo Espíritu. Se siente la Iglesia inmersa en esta vida de amor, revelada en Cristo glorificado por el Padre, que la ha vivificado como comunidad de los elegidos, por la participación del Espíritu de su Hijo. El Espíritu congrega a la Iglesia de todos los lugares haciendo de ella un solo corazón y una sola alma, como reflejo de la vida íntima de Dios, presente en ella, para que quede ella transformada en la imagen viviente de Cristo y atraiga las complacencias del Padre. En la autocomunicación de Dios al hombre en su doble dimensión individual-comunitaria, penetra éste en la intimidad de la vida misma de Dios.

La perspectiva trinitaria de los Hechos de los Apóstoles es la glorificación de Cristo, como revelación de su misterio salvífico en sus etapas de la encarnación, muerte y resurrección. En los Hechos, la resurrección de Cristo no sólo es luz para la comprensión de todo el misterio pascual de Cristo, sino también clave unitaria para interpretar todo su misterio salvífico en función de la misma, como teofanía del poder del Padre en la exaltación-revelación del Hijo-*Kyrios* y la efusión del Espíritu sobre toda carne. La teología de los Hechos con relación a la Trinidad es la exposición kerygmática de la primitiva comunidad eclesial, que está inmersa en la misma vida del Espíritu, del Padre y del Hijo. La Iglesia apostólica, a través de su experiencia religioso-revelada, se remonta a la misma vida trinitaria de Dios.

§ 3.° *La santificación del hombre y la revelación de la vida íntima de Dios en San Pablo*

Muchos son los textos en los que aparece Dios en su misterio trinitario en las cartas paulinas. Seleccionaremos, pues, los textos claves para penetrar en el pensamiento trinitario del

Apóstol, expresado en los escritos ocasionales de su epistolario. Lograremos así identificarnos con la fe de la Iglesia primitiva, formada de las varias comunidades a las que el Apóstol se dirige pastoralmente [1].

I. El misterio salvífico de Dios en los textos trinitarios

> Se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador, él nos salvó... por medio... del Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros por Jesucristo nuestro Salvador.

1. Tit 3,4-6

Situación existencial.—Para San Pablo, la historia de la salvación es vertical. Desciende del amor del Padre, revelado en Cristo Salvador por la efusión del Espíritu Santo. La estructura salvífica se verifica en el hombre, que queda justificado por la gracia de Cristo.

Creo que el presente texto debe interpretarse a la luz del concepto paulino de la salvación del hombre. Toda la historia salvífica de la Alianza del AT se desarrolla en una tensión dialéctica entre Yahvé y su pueblo, que rehúsa aceptar en su vida la proposición salvífica de Dios. La iniciativa fiel por parte de Dios y la infidelidad del pueblo van describiendo la línea de la gratuidad de la justificación, no debida a las obras del hombre, sino a la bondad de Dios.

Unicamente en Cristo dicha tensión dialéctica entre Dios y la humanidad se convierte en diálogo, al hallar la humanidad en Cristo una respuesta fiel al Padre. En esta vertiente sitúa Pablo la salvación de Cristo.

Cristo-Salvador = Dios-Salvador.—Cristo Salvador está en idéntico paralelo con Dios Salvador (v.4-6): τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ — Χριστοῦ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν; la justificación que proviene de la misericordia de Dios se entrelaza también con la

[1] M. E. Boismard, *La divinité du Christ d'après S. Paul: LumVie* 9 (1953) 75ss; K. Romaniux, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de S. Paul:* Analecta Biblica 15-16 (1961) 5-332; W. Foerster, *Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlicher Kyrios,* en *Neutestamentliche Forschungen* I fasc.1 (Gütersloh 1924); A. Lemonier, *Les épîtres de S. Paul* I (Paris); Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en S. Paul:* LumVie 29 (1956) 67-94; D. Mollat, *La divinité du Christ d'après S. Paul:* LumVie 9 (1953) 101; C. Cerfaux, *S. Paul nous parle du Salut:* 15 (1954) 83-102.

justificación gratuita de Cristo Salvador (v.5-7): αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς = δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι, Cristo es llamado, por lo tanto, *Dios Salvador*, por la identificación de su obrar con el obrar salvífico-divino del Padre misericordioso.

Espíritu de renovación.—Cuanto se atribuye a Cristo-Dios Salvador, de igual modo se dice del Espíritu de Dios en orden a la santificación de los hombres (v.5-6): διά... Πνεύματος Ἁγίου — διά Ἰησοῦ τοῦ Σωτῆρος. La identidad literaria e ideológica, como se desprende de la construcción griega del texto sagrado, confirma dicha aserción: Nos salvamos por el Espíritu, comunicado por Cristo de parte del Padre.

Dios único en su misterio tripersonal.—La misericordia de Dios-Padre se revela en Cristo Salvador en la renovación interior del Espíritu. Nos hallamos ante la revelación de la unicidad de Dios en su misterio trinitario-salvífico. Esta idea forma una constante en la teología de San Pablo, al describir en 1 Cor 6,11 nuestra transformación interior, atribuida al designio del Padre, revelado en Cristo por el Espíritu dentro del paralelismo ideológico de 1 Cor 12,4-6, en donde habla de la diversidad de dones, de ministerios y de operaciones en la tríada del único Espíritu, del único Señor y del único Dios. Atribuye la santificación del hombre a Dios, Padre, Señor y Espíritu, al establecer una estrecha relación entre los carismas y el Espíritu, entre los ministerios y Cristo, y entre las operaciones y Dios. El Espíritu, que sondea hasta las profundidades de Dios, revela a los hombres el misterio de Cristo, escondido en Dios. La penetración de la revelación de Cristo acerca del Padre es obra del Espíritu de Dios, presente en el hombre.

Esta acción de Dios en el hombre a través de su Espíritu tiene una doble dimensión según la doble vertiente del ser humano: individual y social. El Espíritu transforma al hombre en Cristo desarrollando su personalidad individual, inmersa en una comunidad de salvación, en la que Dios se revela como Amor (2 Cor 13,13). Pablo descubre la intimidad de la vida comunitaria de Dios a través de la unidad de la comunidad cristiana, sostenida por Dios, al hablar en Ef 4,4-6 de un solo cuerpo y de un solo Espíritu, de un solo Señor y de un solo Dios, Padre de todos [2].

[2] En la santificación del hombre, Dios se autorrevela como tripersonal, según la teología paulina, pues, en expresión de H. Swete (*The Holy Spirit*

2. **Gál 4,4-6**

La íntima trabazón de esta unidad comunitaria eclesial se halla, según San Pablo, en nuestra filiación adoptiva, por la que ascendemos hasta la filiación divina del Hijo: *Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, para que recibiéramos la filiación adoptiva* (Gál 4,4-6). En esta filiación adoptiva cifra Pablo nuestra participación en la filiación única que el Hijo tiene con relación al Padre.

Cristo, Hijo de Dios, enviado para salvarnos.—El verbo clave para la intelección de la perícopa de Gál 4,4-6 es ἐξαπέστειλεν: «envió», que, según la cristología paulina, significa la misión del Padre con respecto al Hijo para la salvación de la humanidad. Designa la misión del Hijo al mundo para hacer de los hombres hijos del Padre; no afirma directamente la preexistencia del Hijo en el seno del Padre, sino, lo que es más, la presupone positivamente [3]. Este verbo tiene un rico contenido dentro de la revelación en la línea de la misión angélica y profética, teniendo por origen a Dios mismo, como autor de dicha misión. Se entrelaza con toda la tradición bíblica, desde el Génesis hasta las mismas palabras de Jesucristo, al afirmar que envía apóstoles, profetas, discípulos, contraponiendo la misión divina del Padre con respecto al Hijo a las misiones de los demás en la parábola de los viñadores infieles [4]. San Juan emplea el mismo vocablo para expresar la misión divina del Hijo del Padre al mundo para salvarlo [5].

¿En qué sentido la emplea Pablo? No hay duda que Pablo respira en esta misma atmósfera de fe de la comunidad primi-

in the N. T. [London 1909] p.237), no puede separarse el único Espíritu del único Señor y del único Dios, por estar en identidad de posición literaria. En la segunda carta de San Pablo a los Corintios (13,13) se revela Dios como Amor en la transformación que obra mediante la gracia de Cristo por la comunicación del Espíritu. Para el dato filológico véase F. Ceuppens, *De sanctissima Trinitate* (Romae 1949); M. Zerwick, *Analysis philologica N. T.* (Romae 1953) p.415; F. Zorell, *Lexicon Graecum NT.* (Paris 1961); F. Moulton and S. Geden, *A. Concordance to the Greek Testament* (London 1963) p.1003-1004.

[3] Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul*: LumVie 29 (1956) 77.

[4] Gén 45,8; Ex 3,13; 7,16; 1 Re 15; Mt 10,5; 23,34; Lc 9,2; 11,49; Jn 17,18. Cristo, en la parábola de los viñadores, distingue la misión del Hijo de la de los demás (Mt 21,37), en sentido de trascendencia divina.

[5] Jn 3,17; 10,36; 1 Jn 4,10.14. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Paris 1961) col.160.

tiva acerca del contenido de dicha palabra, en particular porque la terminología joánica, la más vecina a la paulina, empleó el mismo verbo vinculándolo a la palabra Yiòv—Hijo propio de Dios—[6]. Lucas, compañero de Pablo, la usa también en sentido salvífico y estrictamente divino [7]. Ni está ausente dicha palabra, o su raíz, de otros escritos del Apóstol, en donde tiene el sentido de misión divina del Hijo de Dios para la salvación del mundo [8].

En la perícopa de Gálatas 4,4-6, la palabra *envió* denota la misión del Hijo al mundo y, a través de ella, su preexistencia divina en el Padre, según la manera de expresarse de Pablo en el texto y en el contexto, en que habla de nuestra filiación divina, que sólo el Hijo, enviado por el Padre, puede comunicarnos, a la vez que por una serie de lugares paralelos: Rom 1,3; Flp 2,5; Col 1,15-17 [9].

En la cristología de Pablo, la misión del Hijo incluye todo el designio salvífico del Padre y el misterio de salvación del Hijo. La misión del Hijo al mundo es la revelación del amor del Padre, manifestado en la donación del Hijo, y la epifanía de la caridad del Hijo en la entrega de sí mismo. Toda la realización de la obra salvífica de Cristo es la revelación de este amor, que queda desvelado en la encarnación, se desdobla en la muerte y se consuma en la resurrección de Cristo, como eclosión final del amor del Padre a los hombres, revelado en su Hijo unigénito al hacerles partícipes de su mismo Espíritu.

Ilumina dicha afirmación el uso de las categorías véterotestamentarias de que parece haberse servido Pablo para describir la misión divina del Hijo como el nuevo evento que lleva a la plenitud toda la revelación divina, que se hallaba en tensión hasta la plena manifestación del Hijo revelador de Dios. Se descubre un verdadero paralelismo ideológico entre la mi-

[6] 1 Jn 4,10; 3,17.

[7] Lc 9,48, paralelo a Mt 10,40: *Quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien a mí me recibe, recibe a aquel que me ha enviado.*

[8] Rom 8,3, en donde habla de la preexistencia de Cristo como Hijo de Dios; M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti* (Romae 1953) p.347; Moulton y Geden, *Concordance to the Greek Testament* (London 1963) p.100.

[9] Según F. Ceuppens *(De sanctissima Trinitate* [Romae 1949] p.132-134), todo el contexto afirma la divinidad de Jesucristo: el nombre del Hijo, la liberación salvífico-universal, que sólo Yahvé podía conferir en el AT, y es atribuida al Hijo del Padre.

sión divina del Hijo y la de la Sabiduría del AT, que la mentalidad judía identificaba con la Palabra divina, que debía ser enviada a la tierra para manifestar a Dios. San Pablo se mueve dentro de estas categorías del AT, aplicándolas al Acontecimiento-Cristo, enviado por el Padre para iluminar a los hombres con la sabiduría de su divina palabra. La misión del Hijo constituye la espina dorsal de la teología paulina, pues el aspecto salvífico y la autorrevelación de Dios en Cristo se interfieren en la mentalidad paulina [10].

El Espíritu del Hijo, enviado por Dios a nuestro interior.— Gál 4,6: *La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abbá! ¡Padre!*

Paralela a la misión del Hijo está la misión del Espíritu al interior del hombre para conferirle la participación de la filiación divina del Hijo al hacerle prorrumpir en la exclamación de *¡Padre!* [11], poniéndole en comunión con la relación única que el Hijo tiene con el Padre. La transformación interior del hombre es atribuida siempre en la Escritura a solo Dios. De ahí la divinidad del Espíritu, distinguiéndose su personalidad de la del Padre y la del Hijo que lo envían siendo su misión divina revelación de lo que es él en el seno trinitario.

El origen divino de dicha misión se halla en la misma vida de Dios, según lo que en una reflexión teológica posterior se ha venido a designar con el nombre de procesión divina, para verter en términos humanos la relación divina del Hijo con respecto al Padre, y la del Espíritu en relación al Padre y al Hijo.

Tenemos acceso a la revelación de la vida divina por la misión del Hijo y del Espíritu de Dios, que hace de nosotros hijos del Padre en el Hijo amado. El Espíritu transforma realmente al hombre al comunicarle la realidad de la filiación adoptiva por la que se dirige a Dios, como a su Padre. Le hace así partícipe

[10] P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus Christ* (Paris 1966) p.133-140; E. M. BOISMARD, *La divinité du Christ d'après S. Paul:* LumVie 9 (1953) 75ss; CH. DUQUOC, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul:* LumVie 29 (1956) 67ss; K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de S. Paul:* AnalBibl 15 (1961) 1-229.

[11] W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens:* AnalBibl 19 (1963) 101-280.

de la relación filial que Cristo tiene con el Padre en el Espíritu Santo. Aquí está la novedad de la revelación de Cristo acerca del Padre: no sólo somos llamados hijos de Dios, sino que realmente lo somos [12]. Nuestra filiación divina es el gran don que nos ha hecho el Padre al enviarnos su Hijo y su mismo Espíritu. Dios, actuando salvíficamente en nosotros, nos ha adoptado en hijos. La misión, pues, del Hijo y del Espíritu, que cambia nuestra actitud con respecto a Dios, nos introduce en el conocimiento existencial de la intimidad de Dios, Padre, Hijo y Espíritu.

Dicha participación nos viene de la unión con Cristo, que es el fundamento de nuestro parentesco con el Padre y el Espíritu Santo. El cristiano divinizado es el santuario divino, en quien se continúan las divinas procesiones: el Padre engendra en nosotros eternamente a su Hijo vinculándonos en el amor del Espíritu, que a su vez nos une al Padre y al Hijo al revestirnos de los mismos sentimientos con que Cristo se dirige al Padre [13].

El Espíritu es el principio activo de nuestra filiación divina. Puesto que, si nos asemejamos a Cristo por la participación de su filiación divina, que El posee por naturaleza, es debido a que el Espíritu de Cristo obra en nosotros (Gál 4,6), siendo el mismo Espíritu el que da testimonio de que somos hijos de Dios [14].

[12] A. Michel, *Processions divines:* DTC 13 (1936) p.657-661; P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Romae 1933) p.170-171.238; M. J. Lagrange, *Aux Galates* (Paris 1918) p.104; F. Amiot, *Aux Galates* (Paris 1946) p.192; E. Bardy, *Le Saint-Sprit en nous et dans l'Eglise d'après le N. T.* (Albi 1950) p.180 y 184ss. Las procesiones tienen su fundamento divino en la Escritura.

[13] W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*: Anal Bibl 19 (Romae 1963) p.214s. Llamar a Dios Padre es signo de poseer su Espíritu (J. Jeremias, *Paroles de Jésus* [Paris 1963] p.69-70).

[14] W. Marchel, o.c., p.237; Rom 8,17; Gál 3,29; 4,7. Concluyendo con Marchel, afirmamos que todo nos viene del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Sólo nos es posible remontarnos al Padre al rogarle a través del Hijo en el Espíritu. Esto constituye la revelación del misterio de nuestra comunión con las tres divinas Personas (o.c., p.243). La vida trinitaria, como vivencia cristiana, se trasparenta en una serie de textos de Pablo en los que describe la cristificación del hombre al infundirle Dios su mismo Espíritu (1 Cor 2,7ss; 12,4-6; 2 Cor 13,13), por quien tenemos acceso al Padre según Ef 2,18-22. La personalidad divina del Espíritu Santo, en dicho texto, es sostenida por los exegetas modernos; cf. J. Voste, *Comment. in ep. ad Eph.* (1921) p.30; F. Prat, *Théologie de S. Paul* vol.2 p.520; F. Amiot,

3. Heb 2,2-4

La misma revelación salvífica de Dios como tripersonal se refleja en la carta a los Hebreos: *La palabra... comenzó a ser anunciada por el Señor, y nos fue luego confirmada por quienes la oyeron, testificando también Dios con señales y dones del Espíritu Santo, repartidos según su voluntad.* Se advierte un progreso en la exposición de la palabra de Dios al hombre, al ser anunciada por Cristo, testificada por Dios e interiorizada por el Espíritu. Pablo describe a los tres actores de nuestra salvación [15] al hacernos Dios partícipes de la misma, por la que entramos en comunión con la re-circulación de la vida divina, única en Dios, en el *Kyrios*-Cristo y en el Espíritu. Estas fórmulas tripartitas, muy frecuentes en Pablo, por las que describe la historia de la salvación como revelación del misterio del Dios tripersonal, nos introducen en la comprensión de la teología paulina acerca de cada una de las divinas Personas.

II. Revelación personal del Padre, del Hijo y del Espíritu a la comunidad de los elegidos

1. Concepto de Padre en la teología paulina

El concepto de «padre» en San Pablo es sumamente rico por la diversidad de matices con que está descrito. Para penetrar en la paternidad de Dios con respecto al Hijo, es necesario examinar primero la relación que Dios Padre tiene con el hombre en su doble dimensión corpóreo-espiritual dentro de la perspectiva del hombre creado y llamado a participar de Dios mismo.

L'enseignement de S. Paul vol.2 p.319; A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens* (éd. Pirot) 12,46; J. Huby, *Epîtres de la captivité* (1947) p.186.

[15] Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul:* LumVie 29 (1956) 70ss; E. Bardy, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament* (Albi 1950). La anteposición de las Personas divinas que hace el autor de la carta a los Hebreos no significa subordinación, sino identidad absoluta por la ideología de dicha carta, según los exegetas. Véase también G. Ruggieri, *Il Figlio di Dio Davidico:* Analecta Greg (1968) 125.

Dios-Padre, Creador

Dios es Padre de todos los seres, en particular del hombre, en cuanto es su Creador. Ef 3,14: *Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma su nombre toda familia en los cielos y en la tierra.*

La paternidad de que habla aquí San Pablo ha dado lugar a diversas interpretaciones entre los exegetas, al designar con ella el origen de toda sociedad entre los hombres y entre los ángeles. J. Huby [16] dice que toda paternidad se llama tal en la creación, en cuanto es participación de la de Dios Padre, que le compete como Creador. P. Benoit [17] ve en el término griego, traducido por familia, la designación de todo grupo social que debe su existencia y unidad a un mismo antepasado, remontándose toda agrupación humana o angélica a un mismo origen, es decir, a Dios, Padre supremo. Pablo, pues, describe aquí la paternidad de Dios en todo el sentido pleno de la palabra, para introducirnos en una paternidad mucho más profunda de Dios con respecto a nosotros en el orden de la amistad divina.

Dios, Padre de los fieles

Rom 8,15: *Recibisteis el Espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: Abbá! ¡Padre!* Dios es el Padre de los fieles, no sólo por ser su Creador, sino, sobre todo, en el orden de la gracia, por la divina adopción que el Hijo nos mereció y el Espíritu obró en nosotros. La gracia nos inserta en esta realidad de la filiación divina al ser Dios nuestro Padre. Dicha paternidad, que es transformación total del hombre al orientarle a Dios en un plano totalmente nuevo, nos hace vislumbrar la relación excepcionalmente única del Padre con respecto al Hijo. Múltiples son las veces en que el Apóstol alude a la paternidad de Dios con respecto a los hombres en la nueva dimensión de la filiación divina:

— Θεὸς ὁ Πατήρ 1 Cor 8,6; Gál 1,1; Ef 6,23; Flp 2,11; 1 Tes 1,3; 2 Tes 1,2.
— τῷ Θεῷ Πατρὶ Col 3,17.

[16] J. Huby, *Epîtres de la captivité* (Paris 1947) p.194.
[17] P. Benoit, BJ (Bilbao 1967) p.1565.

— τῷ Θεῷ καὶ Πατρί Ef 5,20.
— Θεὸς καὶ Πατὴρ πάντων Ef 4,6.
— Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Ef 1,2; Flp 1,2.

Dios, Padre de N. S. Jesucristo

Rom 15,6: *Dios y Padre de N. S. Jesucristo.* Pablo, a través de nuestra adopción filial, nos introduce en la filiación divina del Hijo con relación al Padre, manifestada en la perspectiva salvífica. En el texto griego se encuentra un único artículo que comprende τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα, referido, por lo tanto, a la misma persona, designando a Dios como Padre propio de Jesucristo. San Jerónimo comenta el presente pasaje refiriendo la paternidad de Dios a Jesucristo, en cuanto desde toda la eternidad engendró al Hijo, que debía encarnarse en el tiempo, siendo creador de su naturaleza humana [18]. En la humanidad de Cristo se transparenta la generación eterna del Padre con relación al Verbo. Pues Cristo revela a Dios como Padre suyo, con título propio y exclusivo.

2. Cristología de San Pablo

Pablo descubre la personalidad divina del Hijo en relación con nuestra salvación, por ser el Enviado del Padre para salir al encuentro del hombre y llevarle a la casa paterna. La cristología de San Pablo se mueve dentro de una perspectiva muy amplia. Nos acogeremos a los textos claves para identificarnos con su pensamiento trinitario.

El Hijo y la creación: Col 1,15-17

Pablo ve en el Hijo el origen y la teología de todo el universo: *El es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, todo fue creado por él y para él; El existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia.* En forma de díptico expone Pablo la supremacía de Cristo en

[18] San Jerónimo, *In Epist. ad Eph.* 1,3: PL 26,446; P. F. Ceuppens, o.c., p.149; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament. Dieu, Père de Jésus-Christ* (Paris 1961) p.77-100.

el orden de la creación natural y en el de la recreación sobrenatural, como Cristo preexistente en su dimensión esencial de persona histórica y única de Hijo de Dios hecho hombre. El Verbo encarnado es la *Imagen de Dios* en cuanto refleja en su naturaleza humana y visible la imagen del Dios invisible [19].

Dios Padre engendra en Cristo su Imagen, en cuanto Hijo suyo. Líneas de esta generación divina se encuentran en Prov 8,22. Parece que Pablo aplica estas categorías véterotestamentarias a Cristo en relación con la creación del cosmos. Cristo preside la creación del universo como la Idea sustancial del Padre, y a él está orientada toda la obra creadora del Padre.

Las palabras centrales en la exposición de la cristología trinitaria de Colosenses son: ὅς ἐστιν εἰκὸν τοῦ Θεοῦ [20]. El es Imagen de Dios, que no puede referirse sino al Hijo, porque todo el contexto habla del Hijo. Ahí radica toda la diferenciación entre los hombres, hechos *a imagen de Dios*, y *Cristo, Imagen misma de Dios*. Pues el Hijo del hombre, el Hombre celeste, según la interpretación paulina de la restauración mesiánica, posee la imagen perfecta del Padre. Estas palabras se articulan en toda la teología paulina acerca del hombre creado a imagen de Dios, y cuya imagen ha oscurecido él por su pecado. Por su forma rítmica parecen evocar uno de los himnos cristológicos más antiguos de carácter litúrgico.

[19] J. BENOIT, B.J., *Comentario a los Colosenses* (Bilbao 1967) p.1574. Cf. Flp 2,5; Rom 8,29; J. BENOIT, *Exégèse et théologie* (Paris 1961) p.117-143; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Paris 1966) p.271s.; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966) p.202-217; M. BLONDEL, *Premiers écrits de Maurice Blondel* (Paris 1956) p.89-91; H. BOUESSE, *Le Sauveur du monde* I: *La place du Christ dans le plan divin* (Chambéry-Leysse 1951); P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus Christ* (Paris 1966) p.137ss; ID., *Les trésors de la miséricorde:* Assemblées du Seigneur 53: *Fête de la Trinité* p.13-19.

[20] Clave para interpretar la ideología de Pablo acerca de la palabra «imagen» es el escrito de Filón, casi coetáneo de Pablo, en donde habla de su *logos* como imagen imperfecta de Dios. Pablo se sirve de dicha ideología ambiental, pero corrige su significado, a la vez que le da una nueva impostación en una metamorfosis cristiana para designar a Cristo, como Imagen perfecta del Padre e igual en todo a su Modelo. En San Juan, dicha Imagen se hará visible al narrar la encarnación, como manifestación del Unigénito del Padre (Jn 1,18). Según M. Schmaus *(Handbuch theologischer Grundbegriffe.* Vers.: *Conceptos fundamentales de la teología* [Madrid 1967] p.403-404), «la palabra imagen es de la misma categoría que la realidad que refleja. La imagen de Dios es el Hijo amado de Dios. El Hijo existe en su condición esencial de Dios».

a) *Cristo, Imagen de Dios.*—Pablo quiere describir a Cristo en toda la amplitud salvífico-divina, según su idea de contraposición entre el viejo y el nuevo Adán, de quien el primero era tipo (Rom 5,14), anunciando al último Adán (1 Cor 15, 45), nuevo Jefe de la raza humana, en cuya Imagen Dios restablecería su creación (cf. Rom 8,29). En Cristo, Dios ve la humanidad a su imagen, como la había querido. Si la persona histórica del Hijo de Dios hecho hombre tiene tal misión en la historia de la salvación, es debido, en expresión de L. Sabourin [21], a que en su preexistencia divina es la Imagen sustancial del Padre. Pues Cristo, por su ser divino, Imagen de Dios, ha sido hecho reconciliación, restableciendo la humanidad a su dignidad primera al restituirle la imagen de Dios perdida en Adán.

Toda la teología bautismal de Pablo está en la línea de la reproducción de la imagen de Cristo en el hombre, configurándole con él, conforme a la segunda creación (2 Cor 4,4), hasta la transformación completa del mismo por la resurrección, que será la meta final de esta tensión bautismal que transformará al hombre en la imagen de Cristo, que es Imagen del Padre (Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18).

Después de haber visto el enraizamiento de dichas palabras en la doctrina de Pablo, veamos en concreto la palabra más central: *eikón*: «imagen», que, según el lenguaje de los antiguos, de donde está tomada la metáfora de Pablo, significa no la semejanza de un ser, sino su expresión. La imagen es *la misma cosa expresada* [22]. J. Huby afirma, a propósito de este pasaje de Col 1,15, que la palabra *eikón* significa igualdad y derivación, es decir, relación de la imagen a un prototipo del cual deriva [23].

El Apóstol expresa con dicha palabra que Cristo es la re-

[21] L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1963) p.273-282. Nos hemos beneficiado mucho de dicho estudio acerca de Cristo, Imagen de Dios invisible; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1927) I p.397ss; San Agustín, *Quaest.* 83: PL 40,85-86; San Gregorio Naz., *Orat. theol.* IV 20: PG 36,129.

[22] Según Kittel (TWNT II 394), «La metáfora de la imagen explica de otra manera la realidad de la Filiación«. Afirma A. M. Ramsey que Cristo es Imagen del Dios invisible en cuanto participa del ser real de Dios y lo puede manifestar, por lo tanto, perfectamente: *The Glory of God and the Transfiguration of Christ.* Vers. franc. *La Gloire de Dieu* (Paris 1965) p.186.

[23] J. Huby, *Saint Paul. Les Epîtres de la captivité* (Paris 1935) p.36-37.

producción viviente de Dios; no una imitación artificial o una figura, sino una presencia auténtica, reveladora de Dios mismo, puesto que hace alusión a la invisibilidad de Dios—atributo divino, en línea de trascendencia de la naturaleza divina [24]—. En Cristo, Imagen de Dios en la creación y en la reconciliación—obra salvífica—, se da la gran epifanía divina por la que asciende el hombre al conocimiento de la relación única que el Hijo tiene con el Padre al ser la reproducción exacta de Dios-Padre.

El contexto de la carta ilumina la intención del hagiógrafo al decir de Cristo que *en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente* (Col 2,9). Porque las palabras griegas *katokei:* «habita», significan una inhabitación permanente; *tó pléroma tes Theótétos* denota plenitud perfecta. Según Lagrange [25], estas palabras denotan la totalidad de las perfecciones y atributos que nuestro entendimiento descubre en la simplicidad de Dios [26]; *zomatikós:* «corporalmente» se refiere a la glorificación del cuerpo de Cristo, en quien habita y se manifiesta la divinidad de modo permanente. Pablo ve en la glorificación de Cristo la plena revelación de Cristo como Imagen del Padre. En la mente de Pablo, la resurrección de Cristo, la muerte y la encarnación, como nueva creación, forman un todo único. El concepto de la imagen, pues, en San Pablo tiene un sentido cristológico, soteriológico y escatológico, como revelación del Hijo y del Padre.

b) *Cristo, resplandor de la gloria e impronta de la esencia del Padre.*—La palabra «imagen», referida al Hijo, gana en profundidad al compararla con otras dos expresiones que el autor de Hebreos 1,1-4 aplica a Cristo: *Resplandor de la gloria e impronta de la sustancia del Padre.* Aquí la revelación de la filiación divina del Hijo con respecto al Padre alcanza su culmen. ¿Cómo llega aquí San Pablo? En la perspectiva crística de la historia de la salvación, Pablo salta de la imagen de la creación del uni-

[24] C. Spicq, *Dieu et l'homme* (Paris 1961) p.189; J. M. Bover, *«Imaginis notio» apud B. Paulum:* Bibl (1923) 176ss.

[25] M. J. Lagrange, *Les origines du dogme paulinien:* RevBibl 45 (1942) 258; J. Huby, *Epîtres de la captivité* (Paris 1947) p.68.

[26] Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (Paris 1942) p.258; C. Spicq, o.c., p.183; San Juan Damasceno, *De Imag.* 1,9: PG 94,1240; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians* (Cambridge 1957) p.92-93.; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1927) I p.443-454.

verso a la de la filiación divina en Cristo. Nuestra filiación adoptiva es a imagen del Hijo (Rom 8,29; 1 Cor 1,9). Pues Cristo es el Hijo muy amado (Col 1,13), ya que es el Hijo unigénito del Padre, a diferencia de nosotros, hijos por adopción (Rom 1,3; Flp 2,7). La consumación de la obra salvífica de Dios se manifestará en la parusía del Hijo, en cuyo día Cristo se revelará como Imagen viviente del Padre con toda luminosidad ante el universo, por ser el resplandor de la gloria y la impronta de la esencia de Dios no sólo en el poder de la creación del cosmos, sino también en el de la segunda creación, la justificación del hombre (Heb 1,1-4).

Toda la obra propia de Yahvé en el AT: la intervención en la vida del hombre en su doble vertiente de creación y de redención, se atribuye a Cristo, que, al intervenir también de manera salvífica en los momentos claves de la historia del hombre, se autorrevela como Dios-Salvador, Imagen transparente del Padre-Salvador de la humanidad.

Las palabras, pues, contextuales: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ Χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ: «resplandor de su gloria e impronta de su esencia» ilumina el contenido profundo de la expresión «imagen» del texto. Dichas palabras significan identidad absoluta entre Dios y el Hijo, a la vez que donación del Padre al Hijo al comunicarle su naturaleza divina íntegramente. El Hijo es la expresión adecuada del ser mismo del Padre. El término *resplandor* expresa el misterio de la generación eterna del Hijo en el seno del Padre, bajo el símbolo de la luz, que concentra en sí una doble propiedad: sale incesantemente del origen de donde dimana, reflejando la naturaleza luminosa del mismo; de ahí la distinción de las divinas Personas, a la vez que la igualdad de su divino ser, en particular por la expresión siguiente *impronta de su esencia*, reproducción exacta de lo que es Dios en la intimidad de su ser, puesto que la palabra «hipóstasis» debe verterse por «sustancia o esencia» de un ser, según la mentalidad paulina; no por el significado que adquirió a partir del siglo IV [27].

[27] Véase L. SABOURIN, *Les noms et le titre de Jésus* (Paris 1963); C. SPICQ, *Introducción a la Carta a los Hebreos:* BJ (Bilbao 1967) p.1597: Afirma que las dos imágenes están tomadas de la teología alejandrina sobre la Sabiduría y el Logos (Sab 7,25-26), expresando la identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, y la distinción de personas. El Hijo es el «resplandor» o el

Cristo, Palabra del Padre

Conocemos, sin embargo, la imagen radiante de la gloria de Dios, porque Dios nos habló por medio de su Hijo, por quien creó los mundos visibles, y los invisibles de la generación de hijos de Dios por la comunicación de su gracia [Heb 1,2; Col 1,16]. Cristo es la Locución divina del Padre al descubrirnos su Imagen, actual en él, para hacernos partícipes de la misma.

Sólo Yahvé presidía los estadios de su automanifestación divina. *Dios en los tiempos anteriores habló a los padres por medio de los profetas* (Heb 1,1). En la carta hay una continuidad de acción salvífico-divina en la revelación. Cristo queda situado en la misma posición de Yahvé-Dios, al ser contrapuesto a los profetas en el marco de los tiempos: «antes-ahora». Pues el término «los tiempos postreros», presente en otros pasajes bíblicos (Núm 24,14; Jer 23,20) designa los tiempos mesiánico-divinos. El τοῦτων del hagiógrafo significa que los tiempos ya han comenzado.

Nos ha hablado por medio del Hijo, ἐν Υἱῷ—dativo instrumental—, designa el modo cómo Dios se revela al hombre. En dicha carta nunca aparece el artículo referido al Hijo; ello hace pensar que el autor emplea el vocablo de «hijo» como *nombre propio* de Cristo, en quien se manifiesta el Padre [28].

El contexto ideológico confirma lo establecido: *a quien instituyó heredero de todo* (Heb 1,2). Esta herencia es una consecuencia de la filiación divina, según S. Lyonnet [29], puesto que, en la mentalidad hebraica, «heredero» significa «poseedor», como señor absoluto (Ef 1,21; Col 2,10; Flp 2,9-11). La palabra griega, empleada para designar a Cristo heredero de todo κληρονόμον πάντων, traduce y mantiene toda la

reflejo de la gloria luminosa (cf. Ex 24,16) del Padre. Porque es la imagen (cf. Col 1,15) de su esencia, como la impronta exacta que deja un sello (cf. Jn 14,9).

28 Confirmación de la designación de Cristo con el nombre de Hijo, como nombre propio, independientemente del artículo—en esta carta de ideología paulina—, es la manera de expresarse de Pablo en Romanos acerca del Hijo sin el uso del artículo, cf. W. F. Moulton and S. Geden, *A concordance to the Greek Testament* (London 1963); J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* I (Paris 1927) p.446.

29 S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos* (Romae 1967) p.205.

fuerza del concepto hebraico, como se desprende de otros textos en que aparece la misma palabra con idéntico significado de posesión omnímoda (cf. Gál 4,7; Rom 8,7).

Con estas palabras designa el hagiógrafo a Cristo, que, como Dios, es Señor de todo, y como hombre, desde la encarnación adquirió el derecho de lo que le fue conferido en su glorificación por el Padre (Heb 2,8; 10,13; Rom 1,4). La revelación de Dios en Cristo está relacionada con la herencia y dominio universal que tuvo inicio en la misma creación: *Por quien también hizo «los mundos»* (Heb 1,2). El término griego arroja nueva luz al particular, por hallarse el τοὺς αἰῶνας aplicado de igual manera a Yahvé en el AT, como Dios de los siglos (Eclo 36,32; Tob 13,6-10; 1 Tim 1,17).

La creación, que, en mentalidad paulina, es atribuida siempre al Padre, no es independiente del Hijo, Idea sustancial del Padre, según la cual modela el universo (Heb 1,3b). El Padre, principio fontal del Hijo en la comunicación de la única naturaleza divina, lo es también de todo ser juntamente con el Hijo, como Palabra eternamente pronunciada por él. De ahí la absoluta paternidad de Dios con respecto al Hijo, a la vez que la unidad divina del Padre y del Hijo en la obra de la creación y de la conservación del universo, como creación continuada [30]. Toda la magnificencia divina que la teología del AT descubre en Yahvé se revela ahora con toda plenitud en Cristo, como Imagen y Luz personal de la gloria de Dios Padre.

30 Si la creación la atribuye la carta al Padre por medio del Hijo, la conservación la adscribe únicamente al Hijo, en cuanto Palabra divina del Padre; véase F. Ceuppens, *De sanctissima Trinitate* (Romae 1949) *passim*.

Los versículos siguientes de Heb 1,4 van especificando la idea de la generación divina del Hijo con respecto al Padre al compararlo a los ángeles, con la alusión a los salmos mesiánicos que expresan dicha idea (Sal 2,7, citación de 2 Sam 7,14; Sal 45,6-7; 102,26-28; 110,1). Intención del hagiógrafo es presentar a Cristo en la esfera de lo divino por su relación filial con el Padre, en contraposición a los ángeles, puras criaturas *(Bibbia del P. I. Biblico* IX p.351-352). R. C. Neville, *Creation and the Trinity:* ThStud 30 (1969) 3-26,

Cristo, revelado como Hijo único del Padre

Según Rom 9,3-5; Flp 2,6-11; Tit 2,13-14

Pablo, al describir la relación del Hijo al Padre, tiene siempre ante los ojos la idea monoteista de la única naturaleza divina, ascendiendo de la obra salvífica de Dios, operada en sus criaturas, al íntimo ser de Dios. El Apóstol pisa las mismas huellas del AT para describir la esencia de Yahvé, que, en sus intervenciones salvíficas, desvelaba su rostro divino al pueblo israelita. Pablo adivina en la obra salvífico divina de Cristo la autorrevelación de Dios mismo.

Desde esta perspectiva describe el Apóstol el misterio salvífico de Cristo a partir del acto de la encarnación orientada a su pasión, hasta su epifanía gloriosa en la resurrección. En la carta a los Romanos (9,5) habla de Cristo, que procede de los patriarcas según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos [31].

Interpretación.—Actualmente no hay nadie que niegue el valor probativo del texto, referido a Jesucristo incluso en el campo de la crítica liberal. Pues en cualquier puntuación, el ὁ ὢν paulino queda siempre relacionado con lo anterior que va narrando el Apóstol, es decir, con Cristo, nacido según la carne, *el cual es Dios* bendito por los siglos. La estructura literaria de este texto no es original de esta carta, sino que responde a la manera de expresarse de Pablo en múltiples lugares [32]. Más todavía: corresponde a la mentalidad de la comunidad primitiva paulina por su carácter de doxología, en concordancia con el *Kyrios* y el *Maranatha*, referidos siempre a Cristo como atributos divinos.

[31] Según J. I. Vicentini *(Carta a los Romanos* [Madrid 1962] p.257), los patriarcas son el instrumento de la Alianza de Dios con su pueblo, como primeros depositarios de la promesa, cuyo término es Cristo, quien pertenece al pueblo de Israel por su descendencia carnal, como Dios bendito por los siglos.

La doxología *Dios bendito por los siglos*, si la atribuimos a Cristo con un buen número de exegetas, afirmamos explícitamente a Cristo como Dios presente en medio de su pueblo para salvarlo. Si nos atenemos a la opinión de algunos que ven una referencia a Dios-Padre, nos hallamos en presencia de un texto trinitario que habla de Dios, Padre de Cristo, en sentido propio. La primera opinión, a la cual se adhiere S. Lyonnet, se halla expuesta con las razones exegéticas que la favorecen en *Quaestiones in epistulam ad Romanos* II (Romae 1963) p.21-25.

[32] Véase 2 Cor 11,31; Gál 1,5; 2 Tim 4,18; Rom 11,36; Ef 3,21.

El término *según la carne* prepara la antítesis que viene luego en la proposición siguiente: *el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito*, que, al carecer de artículo, expresa en la lengua neotestamentaria la naturaleza divina [33]. Cristo revela en su naturaleza humana su personalidad divina por poseer el mismo ser divino del Padre.

El contexto, pues, y el mismo ritmo de la frase suponen la doxología referida a Cristo. Es cierto que el título de Dios de-, signa en los escritos de Pablo al Padre (Rom 15,6). Sin embargo, no está ausente dicho título, referido también a Cristo en otros lugares (Rom 9,5; Tit 2,13; Heb 13,21), en donde considera a Cristo en sus funciones salvíficas para remontarse a su naturaleza divina, igual a la del Padre. Pues Pablo tiene siempre presente al Cristo histórico en su realidad concreta de Dios hecho hombre (Flp 2,5; Col 1,15). Por esto, al tratar de sus humillaciones como Siervo de Yahvé, en quien se cumple la Alianza divina, le describe también exaltado por el Padre al revelarle tal como es en sí mismo: Señor de todos, *Kyrios* en la resurrección (Flp 2,9-11; Ef 1,20-22; Heb 1,3ss), título propio y reservado únicamente a Yahvé en el AT (Rom 10,9.13; 1 Cor 2,16).

En él ha concebido Dios todo su plan de salvación (Ef 1,3ss), por ser el fin de todo, al igual que el Padre (Rom 11,36; 1 Cor 8,6; Col 1,16-20), ya que, como Dios bendito, resucita y juzga, como lo hace el Padre (Rom 1,4; 8,11; Flp 3,21; igual que en Rom 12,16; 1 Cor 4,5; 4,10; 2 Cor 5,10) [34] a los que ha vinculado consigo mediante su misterio salvífico de Hijo del Padre, encarnado y vuelto al Padre con la adquisición de los hijos de Dios.

Flp 2,6-11

La precedente temática de la encarnación, muerte y glorificación señala una constancia en la teología paulina. En dicha atmósfera se encuentra situada la presente carta, pudiéndose reducir al siguiente esquema cristológico: 1. Cristo preexistente—Dios por su naturaleza divina—. 2. Cristo en la naturaleza

[33] F. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (Paris 1961) col.587-588.

[34] S. Lyonnet, *Introducción a los Romanos*, en BJ (Bilbao 1967) p.1523. Para Pablo, Jesús es esencialmente el «Hijo de Dios» (Rom 1,3ss; 5,10; 8,29; 1 Cor 1,9; 15,28; 2 Cor 1,19; Gál 1,16; 2,20; 4,4,6; Ef 4,13; 1 Tes 1,10); como propio Hijo (Rom 8,3-32), e Hijo de su amor (Col 1,13).

de siervo—hombre—. 3. Cristo, glorificado, como conviene al Hijo del Padre.

Visión textual.—Cristo, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres (Flp 2,6-7).

Del examen del texto griego se desprende que el relativo ὅς, se refiere, según las leyes gramaticales, al sustantivo inmediato precedente, es decir, aquí a Cristo. El participio presente ὑπάρχων: *siendo* se encuentra repetidas veces en las cartas de Pablo [35] significando un estado de permanencia [36]. Dicha permanencia queda acentuada por la contraposición entre dicho participio y el participio γενόμενος que viene luego en el versículo 7, que, en Pablo, expresa un hecho histórico (v.gr., Gál 4,4 y Rom 1,3) acerca de la natividad temporal del Señor. De esta manera, el *hacerse* del hecho histórico ilumina la permanencia del ὑπάρχων: *siendo,* en particular por la palabra que le sigue ἐν μορφῇ Θεοῦ, que aparece dos veces en el NT (Mc 16,12 y Flp 2,6).

En la interpretación de esta palabra clave «μορφῇ» prescindimos de la concepción aristotélica, que designa con dicha palabra la esencia de una cosa; ni nos atenemos a la mentalidad de Platón, Filón y Flavio Josefo, que emplean dicho término para significar algo que pertenece a la esencia de una cosa, opuesto a sus apariencias externas [37].

Nos ceñimos a la lengua usada por Pablo, que no era ciertamente la filológica, sino la koiné = común, inteligible para sus lectores. La palabra μορφῇ, a juicio de los exegetas, describe el aspecto exterior del ser, conforme a su realidad interna, que

[35] 1 Cor 11,7: εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων (2 Cor 8,17; 12,16; Rom 4, 19); véase W. F. MOULTON and A. S. GEDEN, *Concordance to the Greek Testament* (London 1963) p.972.

[36] F. PRAT, *La théologie de S. Paul* I (París 1920) p.378; F. CEUPPENS, *De sanctissima Trinitate* (Romae 1949) p.157. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Güstersloh 1966) p.294.

[37] P. JOÜON, *Notes sur Phil* 2,6-11: RechScRel 28 (1938) 223-233; J. LABOURT, *Notes d'exégèse sur Philip.* 2,6-11: RevBibl 7 (1898) 402; P. BENOIT, *Introducción a la carta a los Filipenses,* en BJ (Bilbao 1967) p.1574; L. SABOURIN, *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1963); A. W. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament* (London 1962) p.122-124; A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philipiens:* RB 72 (1965) 352-380, en particular p.374.

a través de él se manifiesta. Por tanto, μορφῇ Θεοῦ designa el aspecto glorioso que *sólo conviene a Dios* [38]. Indica la estabilidad de la cosa hasta el punto que no puede cambiar en contraposición a σχήματι: figura externa mudable (1 Cor 7,31; Flp 2,7).

Teología paulina

El término «morfé» fue recogido por los Santos Padres e interpretado según la terminología de su tiempo, vertiéndolo por la palabra «sustancia» los Padres griegos, como Basilio, Gregorio Niceno, Cirilo Alejandrino; y por la de «naturaleza», los Padres Juan Crisóstomo y Juan Damasceno. Creo que la teología paulina no excluye ninguna de estas realidades que dichos Padres descubrieron en ella.

El objetivo del Apóstol es describir al Cristo paciente y glorioso como la gran revelación de Dios; Pablo contrapone la humillación y la exaltación de Cristo en un doble plano, divino y humano. La glorificación es la manifestación de lo que Cristo es en realidad: Dios. Por lo demás, estaba el Apóstol circunscrito a las categorías de su tiempo para expresar la honda realidad de Dios, Salvador del hombre por su muerte y su epifanía gloriosa. La descripción del exterior de Cristo, como Siervo doliente y glorificado, en San Pablo, nos revela lo que es Dios por su obra salvífica. Pues esta manera de presentar a Cristo nos evoca las categorías del AT cuando describen a Yahvé. como Dios todopoderoso por la manera con que salva a su pueblo.

Esta intención del Apóstol queda acentuada por las palabras contextuales siguientes: *no retuvo ávidamente el «ser igual a Dios»* τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ: El adverbio ἴσα, sin embargo, no significa *directamente* la igualdad—pues hubiese empleado el término ἴσον—, sino la igualdad de derechos y atribuciones. La

[38] J. Huby, *Les épîtres de la captivité* (París 1947) p.307; P. Henry, *Kénose:* DBS 24,7-161 (1950); J. Jeremías, *Zur Gedankenführung in den paul. Briefen: Der Christushymnus, Phil.* 2,6-11: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan (Haarlem 1953); L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul* (Paris 1954) p.283. Se adhieren a la sentencia de *morfé*, como aspecto del ser, en cuanto revela su constitución interior o manifestación de la manera gloriosa de existir del ser divino, Dupont, Kennedy, Milligan, Tillman, Feuillet, Behm. Según P. Lamarche (*Le Christ Vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* [Paris 1966] p.33) la palabra *morfé* expresa la doble idea de revelación y de relación, como se encuentra en la ideología paulina de *doxa* y de *eikón*, hasta el punto que los LXX utilizan *morfé* en lugar de *doxa* o de *eikón* para expresar el mismo concepto.

construcción, pues, gramatical significa tener derecho a las prerrogativas y honores divinos, que son propios de Dios. Cristo tiene derecho a estas atribuciones divinas porque es Dios; es decir, se da como un hecho el conocimiento de la naturaleza divina de Cristo en la comunidad paulina, sin su afirmación explícita. Esta manera de expresarse de Pablo concuerda con el anonadamiento de Cristo, que oculta su manera divina de ser hasta su revelación gloriosa.

Las precedentes palabras están en conexión con el *no retuvo ávidamente...* οὐχ ἁρπαγμόν, que deben tomarse en sentido pasivo por el contexto y por la contraposición que aparece después ἀλλὰ, *sino*. Cristo, con pleno derecho, hubiese podido vindicar los atributos divinos, puesto que era Dios; sin embargo, se anonadó. Así lo entendieron muchos Santos Padres latinos, entre ellos San Agustín y San Ambrosio. Entre los Padres griegos prevaleció la siguiente interpretación—más conforme con el sentido pasivo de la frase—: *Dado que Cristo permanece en la naturaleza divina, no reputó como botín el hallarse en situación igual a la de Dios, o no consideró como presa ser igual a Dios* [39], *sino, por el contrario, se anonadó a sí mismo* [40].

La opción fundamental de Cristo de ocultar la gloria, que debía redundar en su humanidad, al asumir la naturaleza del Siervo paciente de Yahvé, está en contraposición al deseo del viejo Adán, que pretendía ser igual a Dios. Esta interpretación parece estar más de acuerdo con las palabras siguientes, en que describe Pablo el anonadamiento de Cristo, que, al asumir la naturaleza humana, quedaron sus prerrogativas divinas como veladas, ya que en su exterior aparecía como hom-

[39] S. Lyonnet (*Introducción a la carta a los Filipenses* [Bilbao 1967] p.1574) comenta así: «*no consideró como presa ser igual a Dios*, es decir, como algo que no se debe soltar, o mejor, como algo de lo que hay que apoderarse. No se trata de la igualdad de naturaleza, exigida por la condición divina y de la que Cristo no podía despojarse, sino de una dignidad manifestada y reconocida, que Jesús hubiera podido exigir aun en su existencia terrena».

[40] En sentido literal debería traducirse, según S. Lyonnet (ibid.), «se vació de sí mismo». Es la consecuencia de la encarnación, como *kénosis* de la divinidad de Cristo ante los hombres al despojarse de la gloria que de hecho *poseía en su preexistencia divina* (cf. Jn 17,5) y que normalmente debía redundar en su humanidad (cf. transfiguración, Mt 17,1-8). La glorificación del Hijo por el Padre es la revelación de la gloria que tiene junto al Padre, según la misma petición de Jesús al Padre acerca de su glorificación (J. Dupont, *Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation:* RSR 37 [1950] 500-514).

bre. La presente exegesis responde a la filología, al contexto y a la construcción gramatical del texto, dentro de la luz patrística que expresa la conciencia de la fe eclesial.

La exaltación de Cristo, descrita en Flp 2,9-11 es la revelación de esta realidad oculta de Cristo. Un problema surge inmediatamente: ¿Cómo puede decir Pablo que Dios concede a Cristo un nombre divino por razón de su humillación, siendo así que es Dios? Sólo por lo que respecta a nosotros, en cuanto a la proclamación de la divinidad de Cristo por el Padre; porque el Padre da testimonio de la filiación divina de Cristo ante los hombres, que en su humillación veían en él un simple hombre. La resurrección es signo y epifanía de Cristo como Dios Salvador, tal como el mismo Jesús lo había ya preanunciado en muchas ocasiones [41]. En su exaltación, el Padre le reconoce un nombre sobre todo nombre—esencia de la cosa en mentalidad hebraica—hasta revelarle en la gloria, «doxa» que tenía como Hijo de Dios-Padre. La gloria, que en el AT es la teofanía de Yahvé (Ex 24,16), en el NT designa la presencia de Dios, en cuanto se revela al hombre. La glorificación de Cristo por el Padre significa, para Pablo, la revelación de la gloria de Dios Padre, reflejada en Cristo, como Hijo de Dios. En esta perspectiva coincide la teología paulina con la joánica cuando describe de manera unitaria todo el misterio salvífico de Cristo, revelado como Unigénito del Padre, al afirmar en su prólogo: *hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único* (Jn 1,14). El misterio de Cristo, pues, se revela salvíficamente eficiente para nosotros en esta proclamación de la filiación divina del Hijo por el Padre.

Rom 1,3-4

Este concepto paulino de la exaltación de Cristo, como proclamación de su divinidad, forma parte de la temática constante de Pablo en muchos lugares. Nos bastaría citar su carta a los Romanos (1,3-4): *acerca de su Hijo, nacido del linaje de*

[41] F. Ceuppens, o.c., p.164; F.-X. Durwell, *La Resurrección de Jesús* (Barcelona 1962) p.63-64; P. Benoit: RevBibl 56 (1949) 161-203; 57 (1950) 266-271; H. Haag-A. van den Born, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1967) p.1692-1701; A. Feuillet, *L'Homme-Dieu consideré dans sa condition terrestre de Serviteur:* RevBibl 51 (1942) 58-79.

David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro.

La palabra clave del texto es el *constituido Hijo de Dios con poder*, que, según el participio griego ὁρισθέντος, significa *designado*, proclamado [42]. En particular, por la palabra siguiente ἐν δυνάμει: *con poder*, que no parece deba referirse a la manifestación del poder del Padre resucitando al Hijo [43], ni al poder del Hijo, en cuanto con su propia virtud se resucita a sí mismo (noción joánica) [44], sino al poder que el Hijo resucitado recibe del Padre y ejerce en pro de nuestra salvación, constituido Espíritu vivificante según 1 Cor 15,45 y Rom 4,25, en donde afirma el Apóstol que Cristo no resucitó para sí, sino por nuestra justificación, para nosotros [45].

Este poder, sin embargo, revela también al Padre, en cuanto el Hijo lo tiene comunicado del Padre, pues no recibe el Verbo la filiación divina sino del Padre, principio fontal de toda la Trinidad [46].

La precedente interpretación queda confirmada por las palabras que cierran el versículo que comentamos: *según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos* (Rom 1,4). Habla aquí Pablo del Espíritu de Cristo en cuanto

[42] S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos* (Romae 1967) p.41s. Nos atenemos a su dato exegético. Tengamos presente que los hagiógrafos no hablan en términos ónticos, sino salvíficos, en los que se halla invisceradа la realidad revelada.

[43] Tomamos esta posición exegética, prescindiendo de la sostenida por Cornely y P. Boismard, al afirmar que el Padre reveló su poder resucitando al Hijo; en este sentido se puede llamar a Cristo constituido Hijo de Dios por el poder del Padre.

[44] La noción paulina de la resurrección de Cristo difiere de la joánica en el aspecto pneumatológico, en cuanto Cristo es constituido poderoso para nosotros, *Espíritu vivificante* (1 Cor 15,45), en orden a santificarnos y resucitarnos últimamente consigo.

[45] Cristo resucita para nosotros *como primicias de los que duermen* (1 Cor 15,20); de manera que la conclusión sería: *por un hombre, la muerte, y por un hombre* (Cristo resucitado), *la resurrección de los muertos* (1 Cor 15,21).

[46] 2 Cor 13,4; Flp 3,10; Ef 1,19; 1 Cor 8,6; Col 1,15-17; véase S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos* (Romae 1967) p.194; J. M. BOVER, *Resucitó para nuestra justificación. Valor justificativo de la resurrección de Cristo:* RazFe 47 (1917) 413-425; F. A. BÁRCENA, *La resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo:* EstEcl 5 (1926) 3-16; J. M. GONZÁLEZ, *Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación (Rom 4,25):* Bibl 40 (1959) 837-858.

santifica, justifica y salva al hombre, según la voz griega empleada por Pablo, ἁγιωσύνης, que siempre tiene el sentido de santificación (1 Tes 3,13; 2 Cor 7,1)[47]. Jesucristo nos comunica por su resurrección el Espíritu de santificación del Padre, al ser su humanidad glorificada transmisora del Espíritu para nosotros[48]. Cristo, pues, a través de toda su obra salvífica, que culmina en su resurrección, como donación del Espíritu del Padre, se autorrevela como Hijo único del Padre.

Además, la proclamación de la mesianidad salvífico-divina de Cristo por el Padre en el misterio de la resurrección, vinculada a la muerte y encarnación, es la revelación de la divinidad de Cristo, puesto que en ella se funda toda la teología paulina, según lo afirma el mismo Apóstol explícitamente en otros lugares paralelos (Col 1,15; 2,9; Rom 9,5). Por consiguiente, la perícopa presente declara la preexistencia de Cristo en cuanto era Hijo de Dios, antes de ser hijo de David constituido en poder, como se desprende del estudio de dicha perícopa en conexión con Rom 8,3 y Gál 1,15ss[49].

Dicha perícopa cristológica parece ser un fragmento de la confesión trinitaria de la Iglesia primitiva[50], pues el término «Hijo» en relación al Padre, en perspectiva escatológica, refleja la predicación eclesial de Pedro, como se encuentra en Act 2,22-24.34-36; 3,13-15; 4,10-12[51].

47 L. Cerfaux (*Le Christ* p.236) atribuye a la palabra «agiosínes» un sentido activo en relación con «dynámei»; según él, Pablo declara que la resurrección de Cristo es el principio de la vida nueva en los cristianos, conforme se desprende del contexto inmediato y, en general, de toda la doctrina de Pablo (Rom 4,25).

48 Esta idea se encuentra ampliamente desarrollada en E. H. Schillebeeckx, *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting*. Vers. *Jesucrist, sacrament entre Déu i l'home* (Barcelona 1965) p.25ss. Cristo, como Dios y hombre, nos envía al Espíritu del Padre. Hay también versión castellana: *Cristo, sacramento entre Dios y los hombres* (S. Sebastián 1964).

49 Así lo sostiene J. Lagrange al afirmar que Pablo habla del misterio salvífico de Cristo en cuanto es Hijo natural de Dios, el mismo Dios desde toda la eternidad, que se revela como Salvador en el tiempo (*Les origines du dogme paulinien:* EtBibl 11 [1926]); Id., *Epître aux Romains* (Paris 1916) p.51.

50 Esta es la opinión mantenida por Dood y Kuss.

51 Véase M.-E. Boismard, *Constitué fils de Dieu:* RevBibl 60 (1953) 7-17; Id., *La divinité du Christ selon S. Paul:* LumVie 9 (1953) 75-100; A. Vaccari, *De Messia Filio Dei in Ps 2,7:* VerbDom 15 (1935) 48-55; O. Cullmann, *Die Christologie des N. T.* III 2; J. Dupont, *Filius meus es tu:* RechScRel (1948) 522-543.

Tit 2,13-14

El testimonio que el Padre da acerca del Hijo, como revelación de su filiación divina según el texto precedente de Rom 1,3-4, en la línea de la resurrección de Cristo, se completa con el siguiente texto de Tit 2,13, como autorrevelación de Cristo Dios en la descripción de su parusía gloriosa.

Con la esperanza en la manifestación gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros (Tit 2,13-14).

Interpretación textual.—Domina en todos estos textos un mismo concepto paulino acerca de la divinidad de Cristo, revelada en su obra salvífica. Nos hallamos aquí ante un texto escatológico: τὴν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης: *la esperanza y la manifestación de la gloria* (Tit 2,13), que constituye un hebraísmo con la inclusión de un solo artículo, al unir ambas palabras para significar que la manifestación de Cristo Dios es el objeto hacia donde tiende la esperanza cristiana.

Gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo, τοῦ μεγάλου Θεοῦ (Tit 2,13)[52].

Problema.—¿Se trata en el texto del advenimiento de dos personas: la del Padre, Dios, y la de Cristo, Salvador, o de la manifestación de Cristo, gran Dios y Salvador nuestro a la vez? La construcción griega exige, por razón del único artículo, la referencia de los sustantivos Dios y Salvador a la única persona de Cristo. Por lo demás, semejantes construcciones griegas—a modo de confirmación—podemos observarlas en otros lugares de las cartas paulinas (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; Ef 1,3; 2 Pe 1,1-11; 2,20; 3,2-18). Pues si el Ζωτῆρος: Salvador fuese persona distinta del τοῦ μεγάλου Θεοῦ, debería llevar necesariamente artículo, exigido por el ὅς ἔδοκεν. No llevando artículo es evidente que los términos *gran Dios y Salvador* se refieren únicamente a Jesucristo.

Contexto.—El contexto exige también tal interpretación, conforme a la ideología paulina. En San Pablo, el término ἐπιφάνεια aparece en cinco lugares, y siempre referidos a la

52 La palabra «tou megálou», que en el AT se atribuye frecuentemente a Yahvé, en el NT solamente se aplica a Dios: Ex 18,11; Dt 7,1; 10,17; Lc 9,43; 2 Pe 1,16.

aparición de Cristo; nunca habla del Padre. Además, acerca de la primera venida de Cristo, como anticipo de su aparición gloriosa en el último juicio, tenemos una serie de textos [53] que nos refieren la revelación de Cristo como Dios en el juicio escatológico, cuya acción judicial viene atribuida siempre a Yahvé en el AT, como su epifanía divina [54]. El contexto, por lo tanto, confirma la interpretación exigida por la construcción gramatical [55].

También la voz patrística resuena unánime en la interpretación de dicho texto al apelar en sus controversias con los arrianos al mismo, como prueba principal de su argumentación [56].

En la salvación, pues, que Cristo nos ha traído del Padre se revela la gloria, «doxa» divina del Hijo, como Dios Salvador, dentro de la perspectiva de su segunda venida, a modo de conclusión de todo su misterio salvífico.

Conclusión acerca de la cristología trinitaria de Pablo

Los varios textos examinados tienden hacia una sola vertiente acerca de la descripción de Cristo, revelado como Hijo único del Padre dentro del marco soteriológico que culmina en su resurrección, como teofanía gloriosa de su misión divina recibida del Padre.

Si bien es cierto que Pablo ve nuestra salvación en perspectiva vertical a partir del designio amoroso del Padre al enviarnos su Hijo, como revelación de su amor hacia nosotros, no asciende, sin embargo, a dicha visión teológica sino a través de su íntima vivencia con la persona de Cristo, que se le revela en su misterio salvífico.

Los padecimientos de Cristo iluminan la figura del Siervo paciente de Isaías, que realiza la obra de salvación, cifrada en la obediencia a la voluntad salvífica del Padre. En dicha sujeción, consecuencia de la *kénosis* de la encarnación, descu-

[53] 2 Tim 1,10; 2 Tes 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1-8.

[54] Este texto responde a la ideología de la comunidad primitiva, que se halla en tensión hasta la aparición de Cristo en su parusía, entrelazada con el juicio final, como revelación de la filiación divina de Cristo (1 Cor 1,7-8; Flp 1,6; 3,20; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1).

[55] C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (Paris 1947) p.265; K. PRÜMM, *Herrscherkult und Neues Testament:* Bibl 9 (1928) 138ss.

[56] SAN ATANASIO, *Epist. ad Adelphium:* PG 26,1079; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In epist. ad Tit.:* PG 62,690; SAN AGUSTÍN, *Coll. cum Max.:* PL 42,721.

bre Pablo la dependencia esencial del Hijo con respecto al Padre. Por eso la misión del Hijo con relación al Padre coincide con la voluntad divina del Hijo, incluida en la del Padre en la *koinonía* del amor común a los hombres, amados por el Padre y el Hijo en un mismo Espíritu. El Padre revela su amor enviando al Hijo, y el Hijo, a su vez, entregándose personalmente a los hombres hasta consumar su obra salvífica en la donación del Espíritu, *en quien el Padre se entrega al* Hijo y el Hijo retorna dándose personalmente al Padre [57].

Sólo a través de imágenes y símbolos es capaz de describir Pablo la intimidad divina que él, iluminado por la revelación, vislumbra entre el Padre y el Hijo. Designa al Hijo como la Imagen, el Resplandor y la Impronta del Padre, por ser el Hijo la Palabra del Padre, encarnada para nosotros. Cristo, como locución personal del Padre, nos hace partícipes de la intimidad del Padre. Dichos símbolos hablan mucho al Apóstol —inmerso en una ideología judío-helénica— acerca de la filiación divina de Cristo con respecto al Padre en la línea de su igualdad y de su procedencia divina del mismo, en la generación eterna, como Verbo del Padre.

La resurrección de Cristo da unidad a toda la cristología trinitaria de Pablo, como epifanía hacia la cual tiende todo el misterio salvífico de Cristo. El misterio pascual ilumina la relación filial que Cristo tiene con el Padre, proclamado *Kyrios en poder* por la comunicación del mismo Espíritu de santidad del Padre a los hombres [58]. De ahí la conexión estrecha entre la cristología y la pneumatología en la teología de San Pablo,

[57] La exposición cristológica del Apóstol parece remontarse a una fórmula prepaulina por todos los vestigios de fe de la comunidad primitiva que se desprenden de la comparación textual de varias cartas del Apóstol, que hacen referencia a la entrega sacrificial de Cristo, como don de sí mismo a los hombres, dentro de un trasfondo fraseológico calcado sobre antiquísimos himnos bautismales, a manera de fórmulas, recitadas por los neófitos al transformarse en Cristo por la regeneración del agua. Gál 2,20: *el Hijo de Dios me amó y se entregó por mí;* Ef 5,20: *Cristo os ha amado y se ha entregado por vosotros.* En correspondencia perfecta con los himnos bautismales-eclesiales: Ef 5,25: *a fin de santificar a la Iglesia con el baño del agua;* Ef 5,25: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella,* y Tit 2,14: *a fin de liberarnos de toda iniquidad y de purificar un pueblo que le pertenezca a él.*

[58] La resurrección, la parusía y escatología se entrelazan en la cristología de San Pablo como tres facetas de una misma realidad: la revelación de la filiación divina de Jesús; cf. monografía a la que somos deudores: K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul:* AnalBibl 15 (1961) 6-299.

dentro del rico concepto de la misión divina del Hijo por el Padre, como revelación del designio salvífico de Dios en Cristo, a la vez que de la relación divina de Jesús con respecto al Padre.

3. Pneumatología en San Pablo

No es posible deslindar totalmente el campo pneumatológico del cristológico por las múltiples implicaciones que tiene cada uno de ellos en San Pablo. La temática, sin embargo, paulina sobre el Espíritu del Padre y del Hijo en la transformación que obra el Espíritu del Padre en el hombre al imprimirle la imagen de Cristo, nos servirá de base para remontarnos al conocimiento de la intimidad de vida entre el Padre y el Hijo, hasta describir los rasgos personales del Espíritu, según se desprende de los escritos del mismo Apóstol.

Concepto paulino del «pneuma»

Atenderemos al desarrollo semántico de la palabra «pneuma» para redescubrir el rico contenido de la misma en la pneumatología paulina dentro de la perspectiva de los textos referidos al Espíritu Santo en su conjunto unitario, conforme a las fórmulas trinitarias y a la doctrina cristológica de Pablo.

Evolución semántica de la palabra

El primer sentido originario de dicha palabra es el de «viento», en Heb 1,7; del que proviene el de «hálito», en 2 Tes 2, 8; para expresar la interioridad del mismo en el hombre hasta designar su alma, en 1 Cor 16,18, en cuya denominación quedan incluidos todos los seres que tienen carácter de suprasensibles: los ángeles, Dios, Espíritu. En dicha perspectiva semántica, el Espíritu Santo no es sino el soplo personal de Dios, revelado en las múltiples actividades salvíficas del mismo en el interior del hombre y de la humanidad [59].

[59] P. Puzo, *Significado de la palabra «Pneuma» en San Pablo:* EstBibl 1 (1942) 437-460; E. Bardy, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament* (Albi 1950) p.196; G. Menge, *Der Heilige Geist als Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes* (Hildesheim 1926); E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens* (Paris 1934) p.355; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (Munich 1963); J. Donnelly, *The Inhabitation of the Holy*

Teología del Espíritu en San Pablo

La pneumatología paulina queda insertada en un doble plano: el individual y el comunitario. La acción salvífica del Espíritu abarca la doble dimensión del hombre, como ser personal y ser social. Ambas perspectivas quedan, sin embargo, entre sí completadas al estar mutuamente implicadas, dado que el hombre no se realiza plenamente en su vida humana si no es a través de su despliegue hacia los demás, con quienes forma la comunidad humana. La gracia transformante del Espíritu tiene también en Pablo esta doble vertiente, según la duplicidad categorial del hombre socio-individual. La personalidad espiritual del hombre está en función de su proyección comunitaria en la historia de la salvación.

a) *El Espíritu y la transformación interior del hombre en Cristo*

La pneumatología de San Pablo constata la facticidad de la acción del Espíritu en el hombre. La actuación salvífica de la Palabra del Padre en la historia de la humanidad llega al íntimo ser del hombre por la presencia del Espíritu, que transforma su interior al imprimirle la imagen de Cristo.

Spirit: a solution according to de la Taille: TheolStud 8 (1947) 445-470; J. Huby, *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Rom 8):* RechScienRel (1940) 5-39; S. Lyonnet, *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit selon saint Paul:* Christus (1954) 6-27; H. D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus:* ThLZ 74 (1952) 457-470; Kittel, vol.6 (1959) p.330-333; F. Prat, *La théologie de S. Paul* (Paris 1920); J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1927); P. Benoit, *Exégèse et théologie* vol.2 (Paris 1961) p.107-153; J. Guillet, *Baptême et Esprit:* LumVie 26 (1956) 85-104. L. Cerfaux *(Le Christ dans la théologie de S. Paul* [Paris 1951], sobre todo p.209-236) acentúa el aspecto de participación del Espíritu de Cristo, que, en la resurrección, es Espíritu vivificante, pues la participación que Cristo nos confiere mediante la misión del Espíritu es comunión a la misma vida de Dios, esencialmente santa. Por aquí distingue Pablo la personalidad del Espíritu de la persona de Cristo. Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation Trinitaire en S. Paul:* LumVie 29 (1956) 67-94; A. Vonier, *L'Esprit et l'Epouse* (Paris 1947) p.24s; H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Friburgo 1941); A. Duprez, *Note sur la role de l'Esprit-Saint dans la filiation du chrétien à propos de Gal 4,6:* RechScienRel 52 (1964) 421-431; P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus:* ZkthTh 53 (1929) 345-408; R. Blüml, *Paulus und der Dreienige Gott* (Wien 1929); W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Rome 1963): Analecta Biblica 19 (1963) 232-243. A. Feuillet *(Le Christ Sagesse de Dieu* [Paris 1966] p.121-126) enjuicia la tesis de I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (München 1961), que parte de una opinión preconcebida, construida sobre una exegesis que parece débil y artificiosa, asentada sobre un texto de difícil interpretación como clave para la intelección de los demás.

La vida cristiana del hombre, según Pablo, está inmersa en la vivencia auténtica del Espíritu de Cristo, que le une al Padre. Para Pablo, es inseparable la concepción del Espíritu del misterio salvífico de Cristo. Pues Cristo ha venido del Padre para comunicarnos su mismo Espíritu al hacernos partícipes de su filiación divina.

La comunicación del Espíritu del Padre por Cristo pertenece a la conciencia vivencial de la fe de la comunidad paulina, como se desprende del final de 2 Cor 13,13, que emplea una fórmula estereotipada, a manera de doxología trinitaria, correspondiente a la ideología de Pablo, expresada de manera semejante en múltiples pasajes [60].

b) *Cristo glorioso, dador del Espíritu del Padre*

Para expresar Pablo que la resurrección de Cristo es comunicación del Espíritu, se sirve de una serie de expresiones categoriales que reflejan la experiencia religiosa de la comunidad que actualmente vive del Espíritu de Cristo, como el don mesiánico otorgado por Dios en la plenitud de los tiempos. Por otra parte, individuo y comunidad en relación al Espíritu se corresponden en la pneumatología de Pablo, al estar la personalidad del cristiano en función de la comunidad eclesial, a la que le vincula vitalmente el Espíritu al transformarle en Cristo por el bautismo, que le adhiere a la misma.

Frecuentes son en Pablo las expresiones reveladoras de la acción de Cristo en el hombre por el Espíritu nuevo que le ha infundido, hasta el punto de constituir un tema central en su epistolario. *El que no tiene el Espíritu de Cristo,* dice el Apóstol, *no le pertenece* (Rom 8,9), pues coincide nuestra unión con Cristo con la presencia de su Espíritu en nosotros al unirse *el Espíritu a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios, y si hijos, coherederos de Cristo* (Rom 8,16-17). La inhabitación de Cristo en nosotros es efecto del Espíritu, que confirma al hombre interior (Ef 3,16-17). De manera que ser hijos de Dios está en relación con la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros, que nos confiere la vida de la filiación divina, como participación por gracia de lo que Cristo tiene

[60] Rom 1,4; 16,30; 1 Cor 2,10-16; 6,11.14.15.19; 12,4-6; 2 Cor 1,21ss; Gál 4,6; Flp 2,1; Ef 1,3-14; 2,18.22; 4,4-6; Tit 3,5; Heb 9,14.

por naturaleza[61], pues por él somos configurados según la imagen divina que el Unigénito tiene con respecto al Padre[62].

Una cuestión clave emerge en la comprensión de la pneumatología paulina: ¿Somos hijos del Padre en el Hijo, o hijos mediante el Espíritu Santo? El contenido de la filiación es presencia especial de Cristo en nosotros (Rom 8,10; Col 1,27), coparticipando de la vida de Cristo en nosotros (Gál 2,20) hasta nuestra total transformación en Cristo (Gál 4,19), según la configuración con el Unigénito del Padre, Cristo Jesús (Rom 8,29).

Siendo dicha configuración crística obra del Espíritu Santo, cabe preguntarnos de quién nos viene nuestra filiación divina. Creo que sería desenfocar el mismo contenido de la revelación divina el viviseccionar la obra salvífica de Dios en nosotros. Pues a través de la manera con que Dios penetra en el interior del hombre, descubre éste al Dios que se le da en don a sí mismo al hacerle partícipe del mismo Espíritu del Hijo. Somos hijos, pues, en el Hijo, porque Cristo vive en nosotros, y somos hijos por el Espíritu Santo, porque es precisamente el Espíritu quien nos hace vivir la misma vida del Hijo, que es la vida de los hijos del Padre[63]. Pues de tal modo el mismo Espíritu de Cristo vive en nosotros, que atribuye el Apóstol el don de la gracia al Hijo y al Espíritu indiferentemente. Ya que Cristo resucitado es Espíritu (2 Cor 3,17-18) para significar que está totalmente penetrado del Espíritu en su alma y en su cuerpo hasta poseerlo en plenitud, siendo para nosotros Espíritu vivificante (1 Cor 15,45)[64].

61 S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952) p.143. Estas páginas deben mucho a dicho estudio monográfico.

62 S. Tomás afirma (2-2 q.45c et 1): «Dicuntur aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii Unigeniti et naturalis (...) similiter etiam Spiritus Sanctus in tantum dicitur 'Spiritus adoptionis', in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis». A LÁPIDE, *Comm. in Script. Sacr.* t.18: *In Epist. Pauli* (Paris 1858) p.134.

63 S. ZEDDA, o.c., p.153; E. MERSCH, *Théologie du Corps Mystique* II (Paris 1944) p.19.

64 La identificación del Espíritu con Cristo está en el orden dinámico de la acción divina, no en el orden de la personalidad del Hijo y del Espíritu, que abiertamente distingue el Apóstol. Véase F. AMIOT, *Les idées maîtresses de S. Paul* (Paris 1959) p.145; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma* (München 1961); F. X. DURWELL, *La Resurrección de Jesús, Misterio de salvación* (Barcelona 1965) p.119; versión del franc., *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut* (París 1959); B. SCHNEIDER, *Dominus autem Spiritus est* (Romae 1951), quien sostiene que el Kyrios es el Espíritu, de cuya opi-

La presente cuestión nos conduce al nudo del problema acerca de la relación entre la filiación adoptiva y el don del Espíritu, que S. Lyonnet formula en los siguientes términos al comentar Gálatas 4,6: «¿Es el don del Espíritu causa final de la filiación adoptiva, o más bien su constitutivo en nosotros?» Negando el sentido causal a la partícula ὅτι, de Gál 4,6, *porque sois hijos*, que tal vez influidos por la versión de la Vulgata le hayamos dado, y acentuando el sentido elíptico que tiene en Pablo aquí, sostenemos con Lagrange y Lyonnet que el don del Espíritu constituye nuestra filiación divina [65].

El modo como el Espíritu nos hace entrar en comunión con la filiación divina de Cristo, se desprende de la relación del mismo Espíritu con la glorificación de Cristo, por la que la humanidad de Cristo—pneumática—, para nosotros, se hace transmisora del Espíritu en orden a nuestra salvación. El Verbo, unido hipostáticamente a la humanidad de Cristo, que ha descendido a la *kénosis*—humillación—de la carne pasible por la encarnación y *sotería*, revela en aquella humanidad glorificada su poder vivificante, por ser la humanidad de Cristo el instrumento divino asumido por el Verbo para nuestra santificación, según el designio del Padre.

Cristo, pues, como Dios y hombre nos comunica el Espíritu del Padre, como eclosión última de su misterio salvífico, que desde la encarnación, orientada a la muerte y resurrección soteriológica, está en tensión hasta la donación de su Espíritu de filiación divina.

Jesucristo nos ha merecido por su obra salvífica la unión con el Padre mediante su Espíritu, que moldea en nuestro interior la imagen divina del Hijo. El Espíritu da testimonio de nuestra filiación adoptiva cuando nos hace sentir la paternidad de Dios hacia nosotros al orientarnos al Padre con una relación especial, haciéndonos prorrumpir, transformados inte-

nión disiente P. Benoit en la recensión que hace de su libro (RevBibl 50 [1952] 129-131).

[65] S. LYONNET, *Exegesis Epistulae ad Romanos* (Romae 1966) p.215-218. Sostiene Lyonnet que dicha interpretación corresponde a un rico filón unánime de tradición de Padres griegos y latinos. Esta misma sentencia es defendida por S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952), y A. DUPREZ, *L'Esprit Saint et la filiation du chrétien:* RechScRel 52 (1964) 421-431; M. J. LAGRANGE, *St. Paul Epître aux Galates* (Paris 1951) p.104.

riormente, en la exclamación de intimidad para con Dios: *Abbá! ¡Padre!* [66]

Cristo nos hace donación del Espíritu para llegar hasta nuestro interior y configurarnos a su imagen, según la voluntad salvífica del Padre, que sólo acepta por hijos a quienes se asemejan a su Unigénito por la posesión del mismo Espíritu.

De aquí la estrecha relación entre el Espíritu y la glorificación de Cristo en orden a nuestra salvación, según el plan salvífico del Padre al enviarnos al Hijo para que recibiéramos la filiación adoptiva, y al Espíritu del Hijo a nuestro interior para que nos dirigiésemos auténticamente a él con la expresión nueva en nuestros labios al llamar a Dios *¡Padre!* (Gál 4, 4-7) [67].

c) *El Espíritu y el Cuerpo místico de Cristo*

La transformación del hombre en Cristo, que, en el plano personal, es vinculación al misterio salvífico del mismo por la comunión del mismo Espíritu, no se realiza plenamente sino en la adhesión a la comunidad de los hijos del Padre y hermanos en Cristo, vinculados por el amor fraterno [68]. Pues la rea-

[66] La acción del Espíritu en nosotros podría formularse técnicamente del siguiente modo: El Espíritu obra en nuestro interior subjetivamente cuanto Cristo ha realizado objetivamente por sus méritos.

[67] Comenta S. Lyonnet el presente pasaje de Gál 4,4-7 en BJ (Bilbao 1967) p.1560: «La filiación adoptiva, más que título jurídico a la herencia, es una realidad ontológica (v.6), Don de la Persona misma del Espíritu Santo». Compartimos su exposición viendo en nuestra filiación adoptiva una participación del ser divino del Hijo en su íntima relación al Padre, cuya comunión sólo nos la puede dar el Espíritu por ser infusión de la vida divina. J. Guillet *(Baptême et Esprit:* LumVie 26 [1956] 85-104) relaciona la resurrección de Cristo por el Espíritu, como revelación de su filiación divina con respecto al Padre, con el bautismo de Cristo, como profecía en acción de lo que se realizaría en dicha glorificación de Cristo. L. Cerfaux *(Le Christ dans la théologie de S. Paul* [Paris 1951] p.220) matiza el hecho de que por Cristo recibimos nosotros el Espíritu, que, a su vez, nos hace entrar en comunión de intimidad con Cristo, pues el amor de Dios que nos viene del Espíritu (Rom 5,5) nos es dado por el Señor (Rom 8,39).

[68] E. Bardy *(Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise* [Albi 1950] p.168-216) desarrolla la concepción paulina del *Pneuma* a partir del texto clave de Ef 2,18; 2,22, como acción de Dios en nuestra justificación, que da testimonio y realiza la interiorización de nuestra filiación divina en el descenso personal del Espíritu sobre nosotros; distingue la descripción pneumatológica de Pablo de la de los sinópticos acerca de la presencia y misión del Espíritu en conexión con el anuncio del Reino. Tanto en Pablo como en los sinópticos, la plenitud de la personalidad del cristiano no se realiza desvinculada de la comunidad eclesial al ser uno y el mismo el Espíritu que trans-

lidad completa del misterio salvífico de Cristo en el Espíritu tiene dimensiones espacio-temporales, sólo realizadas en plenitud en la comunidad eclesial.

La misión del Hijo, por parte del Padre, finaliza en el interior del hombre, hasta enraizarle en el Pueblo de Dios, como comunidad de salvación, en la que Cristo, por su Espíritu, hace de los hombres miembros vivos de su Cuerpo místico, vinculándoles con los lazos del mutuo amor fraterno al sentirse ellos hijos del mismo Padre por la posesión del mismo Espíritu. Puesto que no sólo da el Espíritu testimonio de la adopción, sino que él mismo la constituye en el corazón del hombre al ser la vida de Jesús, la vida del Hijo del Padre, de la que sólo participamos por el Espíritu del Hijo, que nos da el espíritu filial.

En el Cuerpo místico se prolonga en nosotros la disposición fundamental de toda la vida de Cristo: el amor filial al Padre, como revelación de su relación divina al Padre, como Hijo unigénito. El Espíritu actúa internamente en cada uno de los miembros del Cuerpo místico de Cristo, a fin de llevar a la plenitud la vida de Cristo en ellos hasta que lleguen a ser *hijos en el Hijo* del Padre [69].

Cristo vive en nosotros—su Cuerpo místico—por la acción del Espíritu, que nos comunica la vida divina que Jesús posee en plenitud (Tit 3,6). El Espíritu nos identifica a Jesús para asemejarnos a la humanidad glorificada de Cristo, a quien pertenecemos (Rom 8,9), siendo uno con él (Gál 3,26-28), al vivir él en nosotros más íntimamente de cuanto nosotros podamos vivir en nosotros mismos (Gál 2,20).

La gracia del Espíritu es participación de la misma vida de Dios en su misterio trinitario. La justificación del hombre es el paso a la adopción de hijos del Padre celeste (Gal 4,5-7; Rom 8,15-17), a la comunión de hermanos en Cristo (Rom 8, 29) y a la inhabitación del Espíritu al ser templos del mismo

forma al hombre en Cristo en el bautismo y la confirmación, e inhabita en la Iglesia.

69 S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952) p.182-183; J. M. Bover, *El Cuerpo Místico de Cristo:* EstBibl 21 (1943) 449-473; W. Marchel, *Abba, Père:* Analecta Biblica 19 (1963) 232-243; S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos* (Romae 1966) p.217.

(1 Cor 6,19; Rom 8,9). De ahí las nuevas relaciones que tiene el cristiano con las divinas Personas, presentes en su alma como consecuencia de la acción salvífica del Espíritu en él, que le configura al Hijo haciéndole, juntamente *con él*, hijo del Padre (2 Cor 13,13; Ef 2,18) [70]. Pues la misión del Hijo por el Padre es participación de la filiación divina por la comunicación del mismo Espíritu del Padre y del Hijo [71].

A través de nuestra transformación en Cristo glorificado por el Espíritu, que se revela como santidad, poder y gloria a la vez (2 Cor 3,18; 4,6), entramos en comunión con la circumincesión divina en la relación filial que el Hijo tiene con el Padre en el Espíritu de santidad.

Por eso tenemos acceso al Padre por la revelación de Cristo, que se convierte en vida divina en nosotros por la donación interior de su Espíritu. La gloria de Dios en Cristo se manifiesta en nosotros como poder (dynamis) que nos santifica, orientándonos en tensión creciente hacia la efusión completa del Espíritu en la resurrección de la carne, pues poseemos ya las primicias del Espíritu (Rom 8,23). La revelación de la

[70] El problema planteado a propósito de la acción peculiar del Espíritu del Padre y del Hijo en nuestra santificación lo resuelve F. Amiot afirmando que la prioridad de la acción del Espíritu es sólo prioridad lógica. Pues en el único acto por el que Dios se nos comunica y en el único estado de gracia que resulta de este don, el hombre queda configurado al Hijo, que está íntimamente unido a su humanidad glorificada y entra en relación filial con el Padre en el Espíritu. Este es el contenido de las expresiones bíblicas al afirmar las relaciones del cristiano justificado con las tres divinas Personas, salvando la unidad del acto justificador por el que Dios nos eleva hasta sí en la participación de su única naturaleza divina en las relaciones nuevas con las tres divinas Personas. F. Amiot, *Les idées maîtresses de S. Paul* (Paris 1959) p.147-148; P. J. Donnelly, *The Inhabitation of the Spirit:* TheolStud 8 (1947) 445-470; P. de Letter, *Sanctifying Grace and Our Union with the Holy Trinity:* TheolStud 13 (1952) 33-58; J. H. Nicolás, *Présence trinitaire et présence de la Trinité:* RevThom 50 (1950) 183-191; T. Bourrassa, *Adoptive Sonship: Our Union with the Divine Persons:* TheolStud 13 (1952) 309-334.

[71] La pneumatología de Pablo, en cuanto es transformación interior del hombre en Cristo en su duplicidad individual y colectiva, es participación de la filiación divina que Cristo tiene esencialmente comunicada del Padre; difiere de la pneumatología de los Hechos de los Apóstoles y de los sinópticos, en los que el Espíritu es promesa y presencia personal del mismo, como Espíritu Nuevo, comunicado por Cristo en nombre del Padre; la vida del hombre debe quedar consagrada al Dios tripersonal. En los Hechos de los Apóstoles, el Espíritu es efusión de la presencia divina en la comunidad de los elegidos, como cumplimiento de los tiempos mesiánicos, en los que Dios personalmente estará en medio de su pueblo.

vida trinitaria es ante todo, para Pablo, una vivencia cristiana en la comunión con Cristo [72].

La inserción del hombre en el Cuerpo místico de Cristo se da en la regeneración bautismal, por la que el cristiano se reviste de Cristo, siendo uno con él (Gál 3,27-28). Ya que por el bautismo, recibido en la fe, el Espíritu nos hace partícipes de todo el misterio salvífico de Cristo: muerte y resurrección, consepultándonos con él para renacer a la vida nueva del Espíritu (1 Cor 15,20-24.45-49). Siendo la realidad eclesial la última dimensión del misterio salvífico de Cristo, estar unidos a Cristo glorificado significa entrar en comunión con su Cuerpo místico, vivificado por su Espíritu, que hace de todos un solo Cuerpo (1 Cor 10,17; 12,12-13.27), como miembros vivos del mismo (1 Cor 6,15), vivificados por el mismo Espíritu (1 Cor 6, 17) [73], hasta formar un solo hombre en Cristo (Gál 3,26-28). Pues nos revestimos del hombre nuevo (Col 3,10; Ef 4,24) al revestirnos de Cristo (Gál 3,27), Hombre nuevo, con quien estamos unidos hasta formar un solo Cuerpo místico con él, al participar del mismo Espíritu que vivificó el cuerpo de Cristo resucitándole en la mañana de pascua, y que penetra ahora a cuantos se unen a Cristo para conducirlos al Padre (Ef 2,18) [74].

[72] E. X. Durwell, o.c., p.114.

En la teología paulina, la duplicidad de planos salvífico y óntico hasta tal punto se interfieren, que concibe el Apóstol la vida cristiana como una revelación del misterio de la vida íntima de Dios, que, en su Hijo encarnado, se da a los hombres para hacer de ellos un solo Espíritu en el Hijo, por la participación de la misma vida del Padre y del Hijo, que es la del Espíritu de amor. Asciende Pablo al orden óntico de la vida trinitaria a través de la realidad salvífica en que ve inmersa la comunidad de los elegidos, vinculados entre sí por el único amor a Cristo.

[73] P. Benoit, *Corps, tête et plerôme dans les épîtres de la captivité*: RevBibl (1956) 5-44. La unión de los miembros con Cristo por el Espíritu en el Cuerpo místico es una unión mucho más íntima que la del cuerpo físico o social. Las diversas explicaciones teológicas acerca de la naturaleza de dicha unión deberán evitar una tendencia panteísta o una participación de los atributos divinos por parte del cristiano. Véase F. Amiot, *Les idées maîtresses de S. Paul* (Paris 1959) p.163; F. X. Durwell, o.c., p.208-209; E. Mersch, *Le Corps Mystique du Crist* II (Paris 1951) p.381; C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London 1947) p.122-139; M. J. le Guillou, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du Mystère* (Paris 1963) p.227ss; C. Spicq, *Vie morale et Trinité Sainte selon S. Paul* (Paris 1957) p.59; Id., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris 1961) p.158-177; S. Garofalo, *Le epistole di S. Paolo ai Corinti* (Roma 1950) p.364-366; T. d'Eypernon, *Le Mystère Primordial*. La Trinité dans sa Vivante Image (Paris 1946) p.17ss; E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens* (Paris 1934) p.87-112.

[74] P. Benoit, *Exégèse et théologie. Corps, tête et plerôme dans les épîtres*

d) *La comunidad eclesial de amor de los hermanos en Cristo, signo de la koinonía divina*

El vínculo de amor en el Espíritu, que constituye la unidad de los hermanos en el Cuerpo místico de Cristo, refleja la comunidad divina del Padre en el Hijo, y del Hijo siempre vuelto al Padre en el mismo Espíritu. La teología paulina acerca del Espíritu parte de la unidad eclesial de amor en que vive inmersa la comunidad primitiva al estar *injertada en un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un único Dios* (Ef 4,4ss).

El Espíritu da testimonio de nuestra filiación al hacernos partícipes de la misma vida divina que Cristo tiene como Hijo del Padre. Por el Espíritu que Cristo nos ha comunicado tenemos acceso a la recirculación de la vida divina, en la que el Padre se da al Hijo eternamente, y el Hijo retorna dándose a su vez personalmente al Padre en el Espíritu, que vincula a ambos en el Amor. Dicha filiación divina, interiorizada en nuestro corazón por el Espíritu, tiene su repercusión en la comunidad eclesial al infundirnos el sentimiento de hermanos en Cristo e hijos del Padre por la posesión del mismo Espíritu. Porque el Espíritu no nos orienta al Padre sin enraizarnos profundamente en el amor mutuo de los hermanos en Cristo.

Pablo salta de la vivencia de esta realidad eclesial, sostenida por el mismo Espíritu de Cristo, a la intimidad de la vida divina del Padre en el Hijo y en el Espíritu, ya que nos pone el Espíritu en comunión con Dios al darnos acceso a sus divinos secretos (1 Cor 2,10ss).

e) *Personalidad divina del Espíritu Santo según San Pablo*

A través de la obra salvífica del Espíritu en nosotros, que consuma el misterio salvífico de Cristo, cuya manifestación es la unidad eclesial de amor, como vivencia del amor que el Padre tiene al Hijo en el Espíritu, Pablo asciende a revelarnos la personalidad divina del Espíritu (1 Cor 12,4-6). Pues en el

de la captivité II (Paris 1961) p.125; J. A. T. Robinson, *The Body: a Study in Pauline Theology* (London 1952); H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1967) p.140s.; Id., *Kefalé:* TheolWNT 3 p.673-679; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (Paris 1951) p.166-167; R. de Pury, *Eléments d'une ecclésiologie trinitaire:* Maison de Dieu 14 (1946) 5-35, sobre todo p.34.

amor del Espíritu es engendrado el Hijo al ser *el Hijo del Amor del Padre*, en expresión del mismo Apóstol (Col 1,13)[75], culminando en el Espíritu el amor eterno del Padre al Hijo, y del Hijo al Padre[76].

La fisonomía, pues, divina del Espíritu queda delineada por el Apóstol al ponerle en el mismo plano divino del Padre y del Hijo en la obra salvífica[77], cuando afirma que somos templo del Espíritu Santo (1 Cor 6,19), lo mismo que somos templo de Dios (1 Cor 3,16); como Cristo habita en nosotros (Rom 8,10), así también el Espíritu inhabita (Rom 8,9ss; 1 Cor 3,16), pues ha sido enviado por Dios a nuestro interior (Gál 4,6), al igual del Hijo, enviado por el Padre para comunicarnos la filiación divina (Gál 4,4) y para que tuviéramos acceso al Padre por él en un mismo Espíritu (Ef 2,18)[78].

La misma acción salvífica del Hijo, enviado por el Padre, la atribuye Pablo al Espíritu Santo: El Padre envía a su Hijo, preexistente desde toda la eternidad, para que asuma la naturaleza humana en el tiempo y nos haga partícipes de su filiación divina (Gál 4,4; Flp 2,7); en relación con dicha misión del Hijo, es enviado también el Espíritu Santo, para que nos haga

[75] Ef 1,6; Mt 3,17; 17,5: *Hijo muy amado y objeto de todas las complacencias del Padre.*

[76] H. Barre, *Trinité que j'adore. Perspectives théologiques* (Paris 1965) p.121; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris 1961) p.101-108.

[77] Los textos más claros acerca de la personalidad divina del Espíritu Santo, admitidos por todos los exegetas en general, son los siguientes: 2 Cor 13,13; 1 Cor 12,4-6; 2 Tes 2,13ss; véase K. H. Schelkle, *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* vol.13 (Freiburg 1961) p.24; E. Allo, *Première Epître aux Corinthiens* (Paris 1934); M. Schmaus, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vers. esp. p.404. Acerca de los textos del Espíritu Santo en San Pablo, puede consultarse A. Henry, *Saint-Esprit* (Paris 1968) p.76-95.

[78] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1927) t.1 p.434-439; L. Lochet, *Charité fraternelle et vie trinitaire:* NouvRevTh 78 (1956) 113-134; D. A. Vonier, *L'Esprit et l'épouse* (Paris 1947); E. B. Allo *(Première Epître aux Corinthiens* [Paris 1934] p.94) distingue los textos paulinos referentes al Espíritu como Persona divina, a diferencia de otros textos en los que pneuma significa gracia, como don de Dios comunicado al hombre. En la carta a los Corintios hay una serie de verbos personales referidos al Espíritu, como *habita, quiere*, etc. (1 Cor 3,16; 7,40; 12,3-13; Rom 8,16; 26-27), que delinean su personalidad divina, porque el Espíritu, que inhabita en el templo de los fieles, no puede ser sino persona y Dios viviente (1 Cor 3,17). Esta interpretación exegético-textual de Allo es compartida también por E. Bardy *(Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament* [Albi 1950] p.161).

entrar en comunión divina con el Padre (Gál 4,6), al poseer el mismo Espíritu del Hijo. Por esto se le designa muchas veces con el nombre de *Espíritu de Dios* (1 Cor 2,10-11)[79]; o se nombre su origen divino con la expresión *Espíritu que es de Dios* τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ (1 Cor 2,12)[80]. El Espíritu Santo es *Persona* divina, distinta del Padre y del Hijo al ser enviado por Dios a nuestro interior; su personalidad es *divina* porque procede de Dios mismo, revelándose en la realización de la obra salvífica divina del Padre y del Hijo con idéntica dignidad: *Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos (...) Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno según quiere* (1 Cor 12, 4-11). Los últimos versículos expresan, incluso en la misma construcción gramatical, que el Espíritu Santificador es Dios: ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα; πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα (v.6-11)[81]. *Todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno.*

Conclusión

En la interiorización transformante del misterio salvífico de Cristo por obra del Espíritu, como don del amor del Padre y del Hijo a la comunidad de los elegidos, descubre Pablo la personalidad divina del Espíritu, como donación personal del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en la vinculación de un único

[79] Pablo inserta su teología sobre el Espíritu en la dimensión vétero-testamentaria cuando en su carta a los Corintios (1 Cor 12,13) afirma que *todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu*, aludiendo a las palabras de Moisés acerca de la efusión del Espíritu de Dios (Núm 11,29). Las categorías paulinas acerca del Espíritu se inspiran en los libros proféticos y sapienciales del AT, trascendiéndolas por las prerrogativas personalmente divinas que atribuye al Espíritu. La pneumatología paulina tiene además una perspectiva cristológica al ver en Cristo la comunicación del Espíritu del Padre; W. Marchel, *Abba, Père:* AnalBibl 19 (1963) 232-240.

[80] La preposición griega *ek* significa origen. Aquí confirma la eterna procesión del Espíritu del Padre y del Hijo; véase C. Spicq, *Première Epître aux Corinthiens* (éd. L.Pirot) 11 (1948) p.189-190; J. Huby, *Première Ep. aux Corinthiens* (Paris 1946) p.94; F. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (Paris 1961) col.385.

[81] J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Gottingen 1910) vol.5; J. Moffat, *The first epistle of Paul to the Corinthiens* (London 1959); J. Hering, *La première Epître de S. Paul aux Corinthiens* vol.8 (Paris 1958).

Amor infinitamente consciente. De aquí se desprende la pneumatología paulina acerca de la misión divina del Espíritu por el Padre y el Hijo a los hombres para transformarles en Cristo, orientándoles hacia el Padre con un espíritu totalmente nuevo hasta hacerles verdaderos hijos de Dios en el Hijo amado del Padre.

Imponderables son las aplicaciones pastorales que se derivan del contenido de dicho misterio. Pauta normativa en el modo de proponer al hombre de hoy la revelación del amor de Dios en Cristo por la donación de su mismo Espíritu es la Sagrada Escritura. Pues las categorías bíblicas tienen un carácter de privilegiadas por haberlas escogido Dios para verter en ellas el contenido de su divina Palabra. La Biblia se remonta al Dios viviente a través de la comunicación del mismo Dios a la comunidad de los elegidos, que viven inmersos en una comunión de amor mutuo al Padre en la posesión del mismo Espíritu filial de Jesús. Los mismos vocablos de Padre, Hijo y Espíritu son la expresividad del amor de Dios, expresado en términos humanamente comprensibles. Por eso la infinitud de Dios queda iluminada para nuestra inteligencia en la revelación del misterio trinitario.

Una primera aplicación pastoral podría orientarse a través de una experiencia comunitaria de auténtica amistad, en donde se siente el hombre realizado como persona en su dimensión de alteridad. Podría adivinar éste una indigencia y apertura hacia un valor que le dignificara en la línea de su personalidad espiritual, sublimando su dimensión de espíritu.

Este primer eslabón humano podría ofrecer la base para remontarse a un nivel divino al realizar en un plan religioso, a la luz de la revelación, una experiencia eclesial comunitaria, en la que la unión íntima de los espíritus, cifrada en el amor único a Cristo, fuera reflejo del Amor de Dios revelado en Cristo, como manifestación de la intimidad del Amor de Dios en su autodonación al Hijo, y de éste al Padre, en el mismo Espíritu de Amor.

§ 4.° *La historia de la salvación y la revelación de Dios las cartas católicas y en San Juan*

I. La revelación de Dios en la alianza divina: 1 Pe 1,1-2

Elegidos según el previo conocimiento de Dios Padre, con la acción santificadora del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre.

San Pedro describe la acción salvífica de Dios en la historia de la humanidad, a través de la santificación del Espíritu que interioriza en el hombre el Pacto cruento de Jesucristo. En la Alianza divina, centro de la historia de la salvación, el hombre es objeto del amor de Dios Padre, que le tiene presente en su presciencia [1], santificándole en el Espíritu, que le hace partícipe de la revelación de Cristo al impulsarle a la aceptación de la misma. Queda, pues, descrita la teología trinitaria de Pedro dentro de la perspectiva del Padre, principio fontal de toda la Trinidad, que se revela a sí mismo como Amor en dicha elección.

Dios, Padre misericordioso

La teología de Pedro, según se desprende de sus escritos, describe al Padre como el Dios de bondad, autor de nuestra vida, que tiende teleológicamente a él (1 Pe 3,7). Pues nuestra vocación cristiana es obra del previo conocimiento misericor-

[1] La expresión «según el previo conocimiento», en su origen griego, ofrece un matiz muy especial. El término κατὰ con acusativo denota una norma causativa de algo de manera eficiente; el sustantivo πρόγνωσιν, según su raíz verbal, connota un acto de entendimiento y de voluntad, es decir, una inclinación de benevolencia hacia la persona elegida. Este vocablo significa en el NT el designio salvífico del Padre. Cf. F. Zorell, *Lexicon graecum NT* (Romae 1961) p.663; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils:* Analecta Biblica 15 (1961) 163-164; M. Zerwick, *Analysis philologica NT graeci* (Romae 1963) p.534. K. H. Schelkle *(Die Petrusbriefe* [Freiburg 1961] p.24) analiza la fórmula contenida en 1 Pe 1,1-2, concluyendo que se trata no de una simple expresión triádica, sino de una fórmula estrictamente trinitaria; R. Leconte (BJ col.1619) sostiene también la fórmula trinitaria, contenida en dicha perícopa, dentro del marco de la tipología del Exodo, que se desarrolla en 1 Pe 1,13-2,10; A. Robert-A. Feuillet *(Introducción a la Biblia* [Barcelona 1965]) interpreta como perícopas trinitarias 1 Pe 1,2.3.12; 4,14; 2 Pe 1,17; 1,21. Cf. J. Moffat, *The General Epistles Peter* (Londres 1953) p.90-92; E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres 1958); F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (Oxford 1958).

dioso del Padre, que de las tinieblas nos llamó a su luz admirable (1 Pe 1,2-3; 5,10; 2,9), para hacernos partícipes de su santidad (1 Pe 1,15-16).

Entramos en comunión con la vida divina del Padre, llegando a ser partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1,14) por nuestra adopción filial en Cristo (1 Pe 1,3-14). De ahí la relación de nuestra santificación con la revelación del Padre, que nos engendra a la vida sobrenatural en el Hijo y nos santifica en el Espíritu.

Dios, Espíritu santificador

El término griego ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος: «con la acción santificadora del Espíritu» (1 Pe 1,2) expresa que el Espíritu obra nuestra santificación, en cumplimiento del designio salvífico del Padre en la obra de la salvación. Pues el Espíritu es el Autor de nuestra santificación, según la teología de 1 Pe 1,8, al comunicarnos la misma vida de Dios (1 Pe 4,6), a fin de orientarnos definitivamente a la escatología eterna (1 Pe 4,14). Entra el Espíritu, por lo tanto, en la línea divina del Padre, que, en la oblación del Hijo, restablece las relaciones de Dios con la humanidad [2]. Pedro, en su primera carta (2,4-5), parece designar al Espíritu Santo como principio de la unión vital entre Cristo y sus fieles, a la vez que se remonta a la procedencia divina del Espíritu de Dios: τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα (1 Pe 4,14) [3].

Nuestra filiación adoptiva en Cristo, Hijo del Padre

Dios Padre obra la transformación del hombre en Cristo por su Espíritu. La expresión «para la obediencia de Cristo» = εἰς ὑπακοήν, presente en otros lugares del NT [4], significa que la acción del Espíritu es unir al hombre con Cristo por la adhesión personal al mismo. La resonancia del Espíritu de Cristo en el interior del hombre es su cristificación, haciéndole totalmente de Cristo por la participación de la Nueva Alianza, sancionada con la sangre de Cristo. El hombre entra por Cristo

[2] G. Thils, *L'enseignement de S. Pierre* (Paris 1943) p.56-62.

[3] La comparación de 1 Pe 4,14 con Jn 15,26 nos da una semblanza teológica muy parecida.

[4] 1 Pe 1,22; 1 Cor 10,2.7; 2 Cor 10,5; Rom 1,4-5; 15,18; véase F. Zorell, *Lexicon graecum NT* (Paris 1961) col.1356-1357.

en comunión divina con el Padre por su filiación adoptiva en el Hijo encarnado, a quien está totalmente orientado al poseer el mismo Espíritu del Padre y del Hijo.

A través de nuestra configuración con Cristo asciende Pedro a la generación divina del Hijo, a cuya revelación tiende todo el dinamismo de nuestra esperanza cristiana: *Bendito sea Dios y Padre de N. S. Jesucristo, que por su gran misericordia nos ha reengendrado a una viva esperanza* (1 Pe 1,3). La construcción griega, sobre todo el único artículo que entrelaza la palabra *Dios* con *Padre de N. S. J.*, tiene una fuerza especial al designar a Dios, como Padre de N. S. Jesucristo: ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Esta manera teológica de expresarse es constante en Pedro, como se desprende de su segunda carta (1,1-2; 1,8; 1,11), en donde designa a Jesucristo con el nombre de Dios, Señor y Salvador nuestro, anteponiendo siempre el artículo designativo a dichas palabras para darles mayor contenido y expresividad teológicas [5].

La cristología de San Pedro se remonta al ser divino de Jesucristo a partir de su misterio salvífico, que tiene como centro la Alianza divina, signada con su sangre, por la que nos hace partícipes de su divina naturaleza (2 Pe 1,4). Manifestación de la vida divina *doxa* que posee el Hijo es la transfiguración, que, dentro del marco de la pasión-glorificación, ilumina el contenido de la cristología petrina al proyectar su luz sobre la misma persona de Jesús, proclamado por la voz celeste *el Hijo amado:* ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, a cuyo divino mensaje debe prestarse atención (2 Pe 1,17). La revelación de la divinidad de Cristo se inserta en la realidad transformante que el Hijo ha obrado por la revelación del Espíritu en la humanidad, al llamarla al consorcio del Padre (2 Pe 1,21).

Clave para la interpretación de la cristología de Pedro es el siguiente esquema: los hombres, amados por el Padre, son santificados por el Espíritu Santo y transformados en Cristo por la participación de la naturaleza divina. Dentro de la perspectiva de la economía salvífica sitúa Pedro la revelación de

[5] Del examen filológico de las palabras se desprende que la comunidad petrina utiliza la misma fórmula para designar a Dios como Padre de N. S. J., y a Jesucristo como Dios y Salvador nuestro (1 Pe 1,3=2 Pe 1,1). La consecuencia teológica es la afirmación de la unidad de Dios en la relación filial de Cristo con respecto al Padre, quedando insinuada la generación eterna del Hijo por el Padre.

Dios en su misterio trinitario. Pues la vida íntima de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, se nos revela a través de la obra de Dios en nosotros por la inmolación del Hijo y la santificación del Espíritu.

La persona divina del Hijo, como distinta del Padre y del Espíritu, es afirmada repetidas veces por San Pedro (1 Pe 1,3; 2,2-5; 3,15; 2 Pe 1,8-11; 2,20; 3,2-18). Los textos que en el AT designaban a Yahvé como Dios y Señor vienen aplicados por Pedro a Jesucristo (1 Pe 2,3; 3,15). Afirma su preexistencia divina antes de la encarnación en la inspiración profética (1 Pe 1,11); en Cristo glorificado encuentra Dios la suma gloria, al estar el Hijo de Dios (1 Pe 1,3) sentado a la diestra del Padre sobre toda potestad (1 Pe 3,22), con poder escatológico sobre vivos y muertos (1 Pe 7,13; 4,5-6)[6].

Cristología de la carta de Santiago

En esta misma perspectiva escatológica está situada la cristología de Santiago: la esperanza de los fieles está orientada a la parusía del Señor (Sant 5,7), que es Juez de todos (Sant 4,12), como Señor de la gloria y de nuestra fe (Sant 1,1; 2,1). Parece aludir el hagiógrafo a la sabiduría para proyectarla sobre la generación eterna del Hijo con respecto al Padre (Sant 3,15-17), designando al Padre como Dios de las luces, es decir, de toda verdad (Sant 1,17)[7].

[6] F. Ceuppens, *De sanctissima Trinitate* (Romae 1949) p.194ss; J. Cantinat, *Las Cartas de San Pedro*, en A. Robert, A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965) p.533; versión del francés: *Introduction à la Bible;* E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London 1958); F. Beare, *The First Epistle of Peter* (Oxford 1958).

[7] San Judas inserta su cristología en la historia de la salvación describiendo la preexistencia de Cristo, como Hijo del Padre, dentro de la prefiguración profética de la salvación israelítica de Egipto. La perspectiva escatológica de la venida salvífica de Cristo es descrita como signo revelador de la divinidad de Cristo, como Hijo único del Padre (Jds 1,5), distinto del Padre y del Espíritu (Jds 1,20-21). Cf. K. H. Schelkle, *Der Judasbrief*, en *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* vol.13 (Freiburg 1961) p.170; J. Cantinat, o.c., p.550; R. Leconte: DBS t.4 col.1285-1298.

II. La alianza divina como revelación del amor de Dios, en San Juan

La teología de San Juan acerca del misterio del Dios tripersonal se centra en el amor de Dios, revelado a los hombres en la pasión de su Hijo. San Juan ve en la cruz un anticipo de la resurrección de Cristo, como término teleológico de la encarnación del Verbo, que ha venido al mundo a realizar el designio salvífico del Padre. La vida de Cristo está toda en tensión hacia el momento cumbre, en que se revelará el amor de Dios a la humanidad en la entrega de su Hijo. Creo que San Juan condensa en una frase la temática constante del amor que impregna todas las páginas de su evangelio, cuando dice: *Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna* (Jn 3,16).

Juan ve realizada en la cumbre del Calvario la Alianza perfecta de Dios con la humanidad, al abrir Dios los secretos de su benevolencia hacia los hombres en Cristo y hallar en él la respuesta de la humanidad, que tiene su plenitud en la donación personal de Cristo en la cruz, como manifestación plena del amor de Dios a los hombres, según la voluntad del Padre en la misión divina del Hijo. Cristo expresa en sus palabras y obras el encuentro de lo divino con lo humano en la cruz-resurrección, a la que está orientada su encarnación. Pues toda la vida de Jesús se halla en tensión creciente hasta la inmolación de sí mismo, que constituirá la manifestación de su gloria, como Unigénito del Padre, al cumplirse en él la Alianza divina del amor del Padre, revelado en la entrega del Hijo (1 Jn 4,10).

Solamente a través de las palabras del mismo Jesús comprenderemos la entrega divina del Hijo, puesto que sólo por la revelación del Hijo tenemos acceso al Padre, que interviene en nuestra historia salvífica por la misión del Espíritu en nombre del Hijo: *Nadie va al Padre sino por mí* (Jn 14,6); *el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre* (Jn 14,26).

Para penetrar, sin embargo, en la revelación del amor de Dios en Cristo, hemos de exponer lo que nos dice Jesús acerca de sí mismo en la perspectiva del cumplimiento de la

Alianza divina con la humanidad en su persona. Afirma Jesús que él es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6) [8].

1. Cristo, Camino hacia el Padre: Verdad y Vida. Jn 14,6

Jesús es camino hacia el Padre en un sentido actual y escatológico, según se desprende de su misma aserción: *Nadie va al Padre sino por mí* (Jn 14,6). Ir al Padre, en la teología joánica, significa la posesión personal y completa del hombre, vinculado definitivamente con Dios, como teleología de toda su vida. Cristo hace posible a los suyos llegar también a la casa del Padre, dándoles acceso a sus moradas, ya que él mismo se las dispone: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones, voy a prepararos un lugar* (Jn 14,2). La misión de Cristo es poner a los hombres en comunión con el Padre, haciéndoles partícipes de la intimidad divina que él, como Hijo unigénito, tiene con el Padre.

Esta realidad, sin embargo, está ya presente en medio de

[8] Hemos tenido muy presente, para la exposición del concepto de la verdad en San Juan, el estudio monográfico de I. de la Potterie, *Aletheia. La notion Johannique de vérité et ses antécédents historiques* (Rome 1966) p.29-44. Según I. de la Potterie, la afirmación de Jesús *Yo soy el camino, la verdad y la vida*, recogida por Jn 14,6, es una de las afirmaciones más profundas de la teología joánica por la identificación de la verdad con la misma persona de Jesús (NouvRevTh 88 [1966] 907-942). R. Rabanos, *Jesús es el Camino, la Verdad y la Vida:* CulBibl 12 (1955) 338-346; J. Bauer, VerbDom 37 (1959) 176-180.362ss; I. de la Potterie, *L'arrière fond du thème johannique de vérité:* StudEvang (1959) 277-294 (Berlín); J. Lozano, *El concepto de verdad en San Juan:* Helmantica 14 (1963) 5-77; 217-302; 477-508; J. Leal, *Ego sum via, veritas et vita:* VerbDom 33 (1955) 336-341; Angustinovic, *Alétheia nel IV Vangelo*, en *Liber annuus* (1959-61) p.161-190; P. Gutiérrez, *Conceptus lucis apud Iohannem Evangelistam in relatione ad conceptum «veritatis»:* VerbDom 29 (19-51) 3-19; A. Vanhoye, *Témoignagne et vie selon le 4ᵉ évangile:* Christus 6 (1956) 150-171; G. Cuadrado Maseda, *El concepto de vida eterna en los escritos de San Juan:* CiencTom 67 (1944) 33-51; R. E. Brown, *The Gospel according to John*, en *The Anchor Bible* (New York 1966) p.36; J. Schnackenburg, *Das vierte Evangelium:* Historisches Jarbuch 77 (1958) 21-38; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1967); C. K. Barret, *The Gospel According to St. John* (London 1956) p.141-382; F.-M. Braun, *Jean, le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* (París 1959) p.110; M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean* (Paris 1948) 261-375; H. van de Bussche, *L'Evangile du Verbe* (Bruxelles 1961); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1960) p.268; J. Crehan, *The Theology of St. John* (New York 1965) p.105; A. Feuillet, *Etudes johanniques* (Paris 1962) p.97s.; D. Mollat, F.-M.Braun, *L'Evangile et les épîtres de S. Jean* (Paris 1960) p.154; M.-F. Lacan, *L'oeuvre du Verbe Incarné, le don de la vie (Jn 1,4):* RechScRel 45 (1957) 61-78.

nosotros al proclamar Jesús de sí mismo: *Yo «soy» el camino* (Jn 14,6). Cristo es ya ahora camino hacia el Padre: *Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto* (Jn 14,7); *el que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14,9) [9]. En Cristo se realiza el encuentro personal del hombre con Dios al tenderle él, en su Hijo encarnado, una mano humana para conducirle a la amistad divina. En dicha amistad nos revela Jesús el rostro divino del Padre al descubrirnos la intimidad excepcionalmente única que él tiene con el Padre (Jn 14,10-11 y 1,14).

Jesús es el camino que nos lleva al Padre, en cuanto es la verdad y la vida. Ir al Padre por Jesús significa pasar por el camino, que es Cristo, recibiendo de él la verdad y la vida. Jesús nos conduce al Padre en cuanto nos desvela al Padre, comunicándonos la misma vida divina del Padre. He aquí la relación del camino con la verdad y la vida que Jesús concentra en su divina persona. Cristo es la verdad, puesto que él es ya desde ahora la revelación plena del Padre; él es la vida, puesto que ya al presente da la vida divina a los creyentes.

En esta perspectiva quedan enmarcadas las palabras de Jesús acerca de sí mismo, como camino hacia el Padre, en cuanto nos pone en relación con el Padre al difundir sobre nosotros la luz de su verdad para hacernos partícipes de la vida del Padre. Acercarse al Padre por el camino, que es Jesús, es participar de la verdad y la vida de Dios Padre [10].

9 A. Feuillet, *Les «Ego eimi» christologiques du quatrième Evangile. La révélation énigmatique de l'Etre divin de Jésus dans Jean:* RechScienRel 54 (1966) 5-22. Según el autor, el estudio comparado de los diversos *ego eimi* del cuarto evangelio en boca de Jesús da como resultado que dicha afirmación se inserta en la revelación del AT acerca de la divinidad de Yahvé cuando revela su ser divino con estas mismas palabras (Ex 6,6; 7,5; Is 45,5; 6,18; Os 13,4; Jl 2,27); el *yo soy* de Jesús (Jn 14,6) tiene su paralelo en Jn 8,58, en donde el *yo* es el sujeto de la afirmación de Jesús: *Antes que Abrahán existiera, yo soy.* Además, Juan refiere el *yo soy* de Jesús en la perspectiva de la luz pascual, que ilumina la profundidad de las palabras de Jesús acerca de su filiación divina. Cf. E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der Johanneischen Bildreden* (Gottingen 1939); D. Mollat, *La divinité du Christ d'après Saint Jean:* LumVie 9 (1953) 101-134; J. Brinktrine, *Die Selbstausage Jesu «Ego eimi»:* ThGl 47 (1957) 34-36; J. Galot, *«Je suis», nom de Dieu et identité de Jésus:* RevClAfr 14 (1959) 124-144; H. Zimmermann, *Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel:* BZ 4 (1960) 54-69; 266-276; J. Giblet, *Jésus et le Père dans l'Evangile de Jean. Etudes et problèmes:* RechBibl 3 (1958) 120-122.

10 Esta interpretación corresponde a la doctrina de todo el cuarto evan-

Esta explicación no agota, sin embargo, el mensaje de Jesús acerca de su persona, pues afirma de sí mismo que es *la* verdad: Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια: *Yo soy la verdad* (Jn 14,6). Si él es un simple revelador de la verdad del Padre, no se distingue esencialmente de los demás profetas, como instrumentos de la revelación divina, siendo así que ningún profeta puede decir como Jesús: *Yo soy la verdad.* La gran novedad de la revelación de Cristo es su identificación con la verdad. Jesús no solamente es el revelador del Padre a los hombres, sino que él mismo es en plenitud esta revelación; él es, en su persona, la revelación total y definitiva por excelencia. Esta autoafirmación de Jesús corresponde al testimonio que da el evangelista acerca de Jesús en el prólogo, al llamarle *el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* La exegesis de Jn 14,6 comparado con Jn 1,14 nos lleva a la misma persona de Jesús descubriéndonos su relación divino-filial con el Padre.

Relación divina de Jesús con el Padre

El contenido de Jn 14,6 nos manifiesta a Jesús no sólo en su función de revelador del Padre, sino, lo que es más, nos descubre la misma persona de Cristo en su divina preexistencia a la luz de las relaciones trinitarias. Pues Jesús obra en nombre del Padre uniendo los hombres a él, porque tiene una relación eterna con el Padre. Jesús es la verdad, como Palabra que eternamente pronuncia el Padre, hecha revelación para nosotros en la encarnación.

El concepto de «verdad», por lo tanto, referido a Jesús en San Juan, difiere abiertamente de toda concepción abstracta de la verdad según la ideología helénica, platónica o agnóstica. Jesús es la verdad salvífica para los hombres en cuanto que, como camino, ilumina los pasos de la humanidad hacia el Padre. Por eso conocemos la relación íntima del Hijo con el Padre a través del conocimiento del Hijo, que, al revelarse en la carne asumida, nos revela lo que es él personalmente. La verdad en San Juan designa al Verbo, no sólo en su divina preexistencia, sino al Verbo en cuanto encarnado, como la

gelio, que nos muestra el medio de alcanzar la vida eterna por la adhesión personal a la palabra de Jesús en la fe.

Palabra sustancial-verdad del Padre en medio de nosotros: ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο: *la Palabra se hizo carne* (Jn 1,14).

La Verdad en San Juan es el Cristo histórico, como revelación de la vida íntima del Hijo, que está en el Padre. Pues él es la expresión misma del pensamiento amoroso del Padre, como Hijo único, que, vuelto eternamente hacia el rostro del Padre, ha aparecido ahora entre nosotros para dar expresividad humana a la Palabra divina del Padre. A través de la revelación salvífica de Cristo-Verdad descubre Juan la trascendencia divina de Jesús en su intimidad con el Padre [11].

De ahí la atmósfera de tensión psicológica creada entre Jesús y Felipe cuando éste pide ver al Padre con los ojos de la carne (Jn 14,7), respondiéndole Jesús que el creyente ve al Padre en el Hijo, puesto que el Hijo está en el Padre, y el Padre en el Hijo (Jn 14,9-11).

La temática de Jn 14,7-11—contexto próximo de Jn 14,6— es la siguiente: el conocimiento de Cristo conduce al conocimiento del Padre por la intercomunión divina entre el Padre y el Hijo. Para conocer, sin embargo, al Padre a través del Hijo es necesario ver a Jesús no solamente con los ojos del cuerpo, sino con una mirada de fe; es decir, descubrir en él al Hijo del Padre. En esta perspectiva exegética comprendemos las palabras de Jesús cuando dice de sí mismo que él es la verdad y la vida. Jesús es la verdad y la vida, puesto que él es, en su persona, la plenitud de la revelación divina del Padre; es decir, en Jesús se manifiesta la íntima comunión del Hijo y del Padre en el seno de la vida trinitaria en su calidad de Hijo único del Padre.

La relación divina de Jesús con respecto al Padre queda reflejada en el prólogo de San Juan cuando describe a Cristo,

[11] El concepto de verdad en San Juan no ha sufrido influjo alguno griego o agnóstico, ni siquiera judío, aunque no pueda descartarse el hecho de que la expresión literaria de Juan al emplear la palabra «verdad» en el sentido de revelación se inspire en la terminología judía. Los tres términos que utiliza Jesús para revelarse: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* son tan propios de Jesús, que no se encuentra ningún texto precristiano en donde alguien los utilice referidos a su persona; véase I. DE LA POTTERIE, *Aletheia* (Romae 1966) p.19-21, cuya monografía hemos utilizado. Según M.-E. Boismard (*Le Prologue de S. Jean* [Paris 1953] p.122), la función reveladora del Verbo encarnado está fundada en último término en la persona misma de Jesús antes de toda revelación, como Palabra del Padre.

como Verbo de Dios, vuelto eternamente hacia el seno del Padre: εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς (Jn 1,18). La preposición εἰς: «hacia» vierte en categorías humanas la orientación divina que el Verbo tiene hacia el Padre, de quien recibe la vida divina, quedando expresada la relación filial, la generación eterna del Hijo por el Padre [12].

La teología de Juan acerca del Verbo de la vida, expresada en esta partícula εἰς, no se mueve en conceptos abstractos de las relaciones divinas, sino antes bien revela la *dirección* eterna, la *orientación permanente* del Verbo hacia Dios, hacia el rostro del Padre en la perspectiva ideológica de la filiación divina del Verbo. De aquí se desprenden dos importantes temas teológicos. En primer lugar, la clara distinción de las personas del Padre y del Hijo, puesto que el Hijo es presentado no como estando en el Padre—esto lo afirma Juan en 14,20—, sino como hallándose delante del Padre, cara a cara del Padre, no identificado con él; en segundo lugar, el Hijo y el Padre no son simplemente coexistentes, independientes el uno del otro, como dos vecinos que se ignoran: la orientación continua del Hijo hacia el rostro del Padre, como hacia el origen (εἰς, no πρὸς) mismo de su propia vida *(εἰς τὸν κόλπον)* (Jn 1,18) le describe en el acto eterno de recibir del Padre la vida divina [13].

Cristo es constitutivamente Revelador, porque es la Palabra eterna del Padre, encarnada por voluntad del Padre y obra del Espíritu, para comunicar a los hombres la verdad (Jn 1,16), que él posee en plenitud, como Unigénito de Dios (Jn 1,18), en su relación filial con el Padre.

Cristo-Verdad, presente en medio de la humanidad, es la teleología de la encarnación para descubrir a los hombres el rostro divino del Padre, que el Hijo contempla eternamente por estar inmerso en él: *La verdad vino por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único lo ha contado* (Jn 1,17-18).

En esta perspectiva de autorrevelación de Cristo se com-

[12] Esta preposición εἰς, «hacia», tiene en San Juan, según I. de la Potterie (o.c., p.36), un sentido dinámico, no estático, debiéndose traducir por «hacia», en un sentido de total orientación, movimiento eterno; no junto al Padre, lo que desvirtuaría su sentido pregnante, sino *hacia* el Padre.

[13] I. DE LA POTTERIE, *L'emploi dynamique de «eis» dans S. Jean et ses incidences théologiques:* Bibl 43 (1962) 366-387; C. MASSON, *Pour une traduction nouvelle de Jn 1,1-2:* RevThPh 98 (1965) 376-381; R. BROWN, *The Gospel According to John,* en *Anchor Bible* (New York 1966) p.35-36; M.-E. BOISMARD, *Dans le sein du Père:* RevBibl 59 (1952) 23-39.

prende que sólo él es la verdad y la vida, como camino hacia el Padre, porque sólo él nos puede dar acceso a la comunión con el Padre (1 Jn 1,3) haciéndonos partícipes de la misma vida divina que él tiene en el Padre. Solamente Cristo puede ser camino de verdad y de vida hacia Dios, porque vive él la misma vida del Padre, al mismo tiempo que pertenece a nuestro mundo humano, uniendo de manera inefable en su persona lo divino y lo humano al ser objeto de la mirada complacida del Padre, que expresa en él todo su ser divino, ya que es su misma Palabra eterna. Palabra encarnada en el tiempo para nosotros, como revelación del amor que el Padre nos tiene y nos ha manifestado en la misión del Hijo (1 Jn 4,10). El Unigénito, que está en el seno del Padre como vida, es también aquí en la tierra la vida para los creyentes. Pues Cristo nos da a conocer la verdad de Sí mismo, como don personal del amor de Dios a los hombres.

Solamente como Verbo encarnado el hombre Jesús nos revela su vida filial, su vida divina. La verdad que nos trae Cristo del Padre, la revelación que nos comunica ha tomado cuerpo para hablarnos Dios en la propia persona de su Hijo hecho carne. Para Cristo, el acto de revelar consiste esencialmente en revelarse a sí mismo como verdad y vida. Para nosotros, conocer la verdad consiste en penetrar en el misterio de Jesús, en quien se encuentran el Hijo y el Padre. Cuando Jesús, el Verbo encarnado, nos revela su «gloria», como Unigénito del Padre, nos desvela al mismo tiempo el misterio del Hijo y del Padre, haciéndose por su revelación verdad accesible a nosotros [14].

En el análisis de estos tres títulos atribuidos a Jesús se advierte un movimiento descendente y otro ascendente. El primero viene del Padre a los hombres—origen fontal de la vida trinitaria—y se realiza por la misión del Hijo en la encarnación, como teofanía de Cristo-Verdad y Vida; el ascendente va de los hombres al Padre a través de Cristo-Camino. Pues sólo él puede ser camino hacia el Padre, puesto que él es, a la

[14] No falta un rico filón de interpretación patrística acerca de la revelación trinitaria, contenida en Jn 14,6. Afirma San Jerónimo que Jesús proclama que es la verdad y la vida en cuanto es Hijo de Dios: «Si quando ergo dicit Jesus: *Ego sum via et veritas*, iusta id dicit quod Filius Dei est» *(In Eph* 4,21; 11,4: PL 26,506C [539A]).

vez, «carne» en medio de los hombres, y «Verbo de vida», junto al Padre [15].

Jesús es la Verdad personal abierta a nosotros para comunicarnos la misma vida de Dios por la participación de la filiación divina. Ahí radica la razón del descenso del Verbo al mundo, al revestirse de nuestra carne humana en su *kénosis* para transparentar en ella la verdad de su divina Persona, referida esencialmente al Padre y manifestada a nosotros en la formación del universo y en la restauración del mismo, al invitar a los hombres a ser hijos de Dios, a imagen del Unigénito, nacido no de sangre ni de carne, sino de Dios (Jn 1,13) [16].

La comunicación de la vida de Dios en la filiación divina es el culmen de la revelación de Cristo, como Hijo verdadero del Padre, que se acerca a la humanidad para volcar en ella todo el peso del amor de Dios que concentra su divina Persona. Cristo lleva a su cumplimiento la Alianza divina, iniciada por el Padre con la humanidad, al revelar a los hombres los secretos de su vida íntima con el Padre, que le envía al mundo para manifestar a los hombres el amor que Dios Padre les profesa en la entrega de su Hijo amado. Jesucristo proclama la verdad del amor infinito que le vincula al Padre al dar su vida por los hombres, según la voluntad del Padre. Pues la determinación de entregarse Cristo por los suyos está fijada por la «hora» de su vuelta al Padre (Jn 14,31).

La noción, pues, de verdad que evoca la de vida y de camino, en San Juan, en la perspectiva de la revelación del amor de Dios, incluye dialécticamente los dos aspectos del misterio de Jesús, el de la encarnación y el de la vida divina. En la conjunción adecuada de esta doble realidad: el origen divino de Jesús y su intervención salvífica en la historia de la humanidad, está la clave para la recta interpretación de las palabras

[15] I. DE LA POTTERIE, *Aletheia* (Romae 1966) p.39-40; M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de S. Jean* (Paris 1953) p.106-107.

[16] Adoptamos la lección singular con un buen número de exegetas que la sostienen actualmente, respaldados en una singular tradición patrística. Es uno de los frutos positivos de la investigación exegética actual. Véase M. E. BOISMARD, o.c., p.58; ID., *Critique textuelle et Citations patristiques*: RevBibl (1950) 406-407. También la defienden: BLASS, BURNEY, DUPONT, *Christologie de S. Jean* p.51; MOLLAT, BRAUN, *Jean le théologien* (Paris 1966); P. LAMARCHE, *Christ Vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (Paris 1966) p.105ss.

de Jesús acerca de sí mismo [17]. Pues Cristo, identificándose con la función de revelador del Padre [18], nos hace ascender necesariamente hasta su misma persona en la intercomunión de amor que le une con el Padre, según la referencia de Juan al llamarle en su prólogo: *Hijo único, lleno de gracia y de «verdad»* (Jn 1,14), que, en la mentalidad veterotestamentaria, designa el amor y fidelidad del mismo Dios (Ex 34,6).

Nos remontamos, pues, a la teología de la vida del Hijo en el Padre a través de la economía de la revelación del Verbo encarnado, al tener acceso a la verdad de Dios, hecha vida en nuestro interior por la revelación de Cristo-Verdad, como epifanía viviente del Padre entre los hombres [19].

2. Cristo, Luz verdadera

La idea de verdad y de vida sugiere en San Juan la de luz, por estar íntimamente entrelazadas entre sí. Según las mismas palabras de Juan en su prólogo, la verdad, la vida y la luz se corresponden totalmente: *En la Palabra estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas* (Jn 1,4-5). *La palabra era la luz verdadera* τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, *que ilumina*

[17] Quedaría destruido el misterio de Jesús suprimiendo alguno de estos términos, como lo hizo el arrianismo o el gnosticismo dualista.

[18] J. Alfaro, *Cristo Glorioso, revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 222-284. La exegesis moderna, católica y protestante, está de acuerdo en que Cristo, revelándose a sí mismo, manifiesta su persona y su misión divina en relación al Padre. Una preciosa tradición de Santos Padres entra en la línea exegética acerca de la interpretación joánica sobre Cristo Revelador del Padre: San Ignacio de Antioquía *(Ad Magn.* VIII 2); San Ireneo *(Adv. haer.* III 11,6-7; IV 6,5-7; IV 20,5: PG 7,883,989-990); San Cirilo Alej. *(In Ioh.* I 10; XI 1,3,12: PG 73,177,553); San Agustín *(In Ioh. tract.* 106,111: PL 35,1909,1922,1929). G. Bavaud, *La christologie de O. Cullmann du point de vue catholique:* Choisir 9-10 (1960) 17-19; M. E. Boismard, *Le Prologue de St. Jean:* RevThPh (1965) 376-381.

[19] Este concepto de la verdad, referido a Jesús, no es exclusivo de San Juan, sino del NT en general, como se desprende de la teología paulina. I. de la Potterie, en su estudio sobre *Jésus et la verité d'après Eph* 4,21 (Anal Bibl 17 [1963] 45-57), analiza comparativamente la teología joánica y la paulina acerca de la verdad, llegando a las siguientes conclusiones: En San Juan es la misma persona de Cristo, que es la verdad, en cuanto que él es la plenitud total y definitiva de la revelación; en Pablo, la verdad no aparece sino en el Cristo de la historia. Tanto para Pablo como para Juan, es el Verbo de Dios hecho carne la misma revelación de Dios, llegando a constituir esta verdad en San Juan la síntesis de todo su evangelio, al ser su idea central la teología de la encarnación del Verbo, en quien se revela el Padre en el Hijo. Véase también H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament: Essais sur le Nouveau Testament* (Paris 1968) p.317ss.

a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9). El Hijo de Dios es descrito como la Palabra del Padre, en quien está la vida y la verdad, por ser la luz verdadera que irradia su presencia salvífica en medio del mundo para disipar la oscuridad de sus tinieblas [20].

Estos temas están formados por una serie de líneas que convergen en el mismo centro de gravedad de la revelación: el Verbo hecho carne, como autodonación de Dios al hombre en la manifestación de sí mismo, pues *acerca del Verbo de vida*, dice San Juan, *la vida se ha manifestado, y os anunciamos la vida eterna, que está en el Padre y se nos manifestó* (1 Jn 1,1-2; 2,24-25).

El concepto de la luz, sin embargo, describe más íntimamente la vida de Dios al afirmar San Juan que Dios es Luz (1 Jn 1,5), lo mismo que es Amor (1 Jn 4,8).

La luz tiene en San Juan una doble función: la de iluminar al hombre—aspecto económico—y la de revelación, teofanía —aspecto inmanente—al describir bajo este símbolo el mismo ser de Dios. El concepto de luz en San Juan especifica el de la vida y la verdad en la línea de la revelación del amor de Dios en Cristo. Pues *en esto se ha manifestado el amor de Dios a nosotros: que ha enviado Dios a su Hijo unigénito al mundo para que por él recibamos la vida* (Jn 4,9). *En él estaba la vida y era la luz verdadera* (Jn 1,4.9). Jesús se proclama la luz del mundo para que los hombres *vean* y tengan *vida* abundante (Jn 8,12; 9,5; 10,10; 12,46), como participación de aquella vida que el Hijo tiene eternamente comunicada del Padre (Jn 5,26). La misión, pues, del Hijo al mundo por parte del Padre para hacer a los hombres partícipes de la vida de Dios, constituye la gran epifanía del amor de Dios a los hombres.

El símbolo de la luz unifica los precedentes de verdad y vida al referirlos Cristo a su propia persona, en quien recae la manifestación del amor de Dios, como vida del mundo. Dios Padre tiene la iniciativa de su autodonación al hombre

[20] Luz y tinieblas hasta tal punto son dos términos antagónicos en San Juan, que la santidad y vida de Dios es descrita bajo el símbolo de la luz, opuesto al de las tinieblas, que se cierran a la penetración de la luz divina al no recibir al Unigénito del Padre. F. M. Braun, *La lumière du monde*: RevThom 64 (1964) 341-363; H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament: Essais sur le N.T.* (Paris 1968) p.301-324; C. Traets, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de saint Jean* (Roma 1967) p.120.

en la revelación de su amor, al haberle él amado primero (1 Jn 4,10). Pues amar en Dios es revelación y entrega del Hijo en don al hombre, para introducirle en la misma vida del Padre y del Hijo en el Espíritu [21].

Cristo y el Padre en la imagen de la luz

San Juan nos hace penetrar en el santuario de la divinidad a través de la revelación-iluminación de Cristo. La relación divina del Hijo con el Padre está implicada en dicha imagen al afirmar el hagiógrafo que Dios Padre es Luz (2 Jn 1,3; 1 Jn 1,5), en paralelo con la aserción del Verbo como Luz verdadera, en cumplimiento de toda la expectación mesiánica del AT, que estaba en tensión hasta la venida de Cristo, como Luz de las gentes.

La autoafirmación de Cristo acerca de su persona como luz del mundo culmina en un signo revelador de su acción salvífica en la curación del ciego de nacimiento, al restituirle la luz natural de sus ojos para iluminarle después su interior con la confesión de su divinidad (Jn 9,35-39) [22].

La tensión entre Cristo-Luz y el mundo-tinieblas impregna todas las páginas del evangelio joánico (Jn 9,41). A través de su obrar salvífico en el mundo, Cristo se revela como la luz divina que irradia el rostro del Padre, reflejado en el Hijo. Pues sólo tenemos acceso al Padre por el Hijo al hacernos partícipes del mismo Espíritu del Padre. En la revelación del amor del Padre en Cristo, que se interioriza en nosotros por el Espíritu, que difunde en nuestro ser la luz que dimana de la iluminación del Verbo, entramos en comunión con la vida de Dios en la recirculación divina del Padre, que se da en don al Hijo, y el Hijo que retorna al Padre, dándose personalmente al mismo en el Espíritu de Amor.

[21] En la cruz, que para San Juan es ya la glorificación anticipada de Jesús, se da la epifanía del amor de Dios al mundo: entrega del Hijo por voluntad del Padre y autodonación del Hijo en la comunicación del Espíritu.

[22] Es frecuente en San Juan esta manera de presentar a Jesús: la revelación de Jesús como resurrección y vida queda patentizada por la restitución de la vida física a Lázaro (Jn 11,25).

Cristo-Luz, como autorrevelación divina

Al presentarse Jesús como la luz del mundo se identifica con la revelación divina de Yahvé en el AT, cuyas teofanías iban siempre precedidas de luz, como signo de su presencia divina. El tema de la luz acusa un proceso evolutivo en las páginas del AT hasta la venida de Cristo. En efecto, la Biblia pasa de la luz material a la luz espiritual, y de ésta salta a la gloria numinosa de las epifanías divinas, para describir a Dios como luz que ilumina al mundo. En el libro de la Sabiduría se identifica la luz espiritual con Dios. La sabiduría es un reflejo de la luz divina, superior a toda otra luz (Sab 7,27-29). La luminosidad del rostro divino significa para el hombre la revelación del Dios de bondad (Sal 4,7; 31,17; Núm 6,24; Prov 16,15). Pues la aparición de Dios al hombre está descrita en los libros sagrados como luz deslumbradora (Sal 104,2). De ahí la perspectiva escatológica de la luz en los profetas, que proclaman el día de Yahvé con el símbolo de la luz (Is 13, 10; Jer 4,23; Ez 32,7; Am 8,9; Jl 2,10). Esta mentalidad bíblica forma el trasfondo de la descripción joánica de Cristo como luz del mundo. La transfiguración de Jesús, con su rostro nimbado de luz, anticipará la epifanía de la resurrección hecha a Saulo, como luz deslumbrante en el camino de Damasco (Act 9,3; 22,6) [23].

Las palabras y obras de Cristo revelan su misión divina de iluminar al mundo. En ellas se manifiesta Jesús como Palabra viviente de Dios, que sale al encuentro de la humanidad para iluminar sus pasos hacia el Padre, a fin de que reconozcan al Padre en el Hijo y tengan la vida de Dios. Pues, por su unión con el Hijo (Jn 3,3; 14,21-23), los hombres participan de la luz del Hijo (Jn 14,6), que es Luz (Jn 1,8; 8,12) igual al Padre (Jn 5,26; 12,50) y comunicada por el mismo (Jn 1,4; 17,10; 16,15).

De ahí la resonancia antropológica que tiene esta temática de la luz en San Juan: Hay que caminar—estar en la luz—para estar en comunión con Dios, que es Luz (1 Jn 1,5ss). La ten-

[23] Pablo describe la divinidad de Cristo bajo el símbolo de la luz al designarle como el resplandor de la gloria del Padre (2 Cor 4,6), que *habita en una luz inaccesible* (1 Tim 6,16). La teología de Juan y Pablo acerca de la filiación divina de Cristo se encuentra en la imagen de la Luz.

sión existencial de la vida cristiana del hombre es dirigirse hacia la luz de Cristo para llegar a la escatología de la Jerusalén celeste y percibir el reflejo de la luz divina (Ap 21,23ss) al ser iluminados por la luz del rostro de Dios y de su Lámpara, el Cordero (Ap 21,23; 22,4-5) [24].

El testimonio es otro de los elementos que utiliza el evangelista para especificar la misión de Cristo, Luz del mundo. Ya el principio de su evangelio está marcado por una contraposición entre el testimonio de Juan acerca de Jesús—con la determinación de que él no era la luz, sino que daba sólo testimonio de ella—y la Luz verdadera (Jn 1,7-9). Las obras divinas que hace Jesús—obras buenas, antagónicamente opuestas a las obras malas que hacen ellos, contrarias a la luz—dan testimonio de él como enviado por el Padre-Luz, en quien no hay tiniebla alguna (Jn 5,36; 10,25; 1 Jn 1,5). *Porque todo el que obra el mal aborrece la luz, y no viene a la luz, por que sus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifestadas, pues están hechas en Dios* (Jn 3,20-21).

Cristo descubre el rostro divino del Padre al que se acerca a la luz

La respuesta del hombre a la interpelación de Dios en Cristo es también, para San Juan, signo de revelación de la divinidad de Cristo. Ir a Cristo es ir hacia la luz: *El que obra la verdad*—para San Juan es obrar bien—*va a la luz* (Jn 3,21). El término griego tiene un contenido muy rico de expresión al coincidir con la teología del prólogo ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς = οὗτος πρὸς τὸν Θεὸν (Jn 3,21 = Jn 1,2). Por lo tanto, volverse hacia la luz para ser iluminados por Cristo es participar del reflejo de la luz que el Verbo, vuelto eternamente hacia el rostro del Padre, posee eternamente e irradia en el acto salvífico de su encarnación, para hacer de los hombres hijos del Padre al hacerles donación de su filiación divina en la comunicación de su Espíritu.

24 J. Leal, *La Sagrada Escritura: San Juan* (Madrid 1964) p.822-824; B. Bussomann, *Der Begriff des Lichtes beim hl. Johannes* (Münster 1957); E. R. Achtemeier, *Jesus-Christ, the Light of the World:* Interpretation 17 (1963) 439-449; A. Segovia, *La teología bíblica de la luz* (Granada 1948); J. Alfaro, *Cristo Glorioso, revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 222-270, en particular 259; P. Tillich, *Systematic Theology* III (London 1964) p.305-314.

Para San Juan, llegar a ser hijos de Dios equivale a ser hijos de la luz, que coincide con creer en la Luz, que es Cristo (Jn 12,36 = 9,35-37): τέκνα Θεοῦ γενέσθαι = υἱοὶ φωτὸς γένησθε; πιστεύετε εἰς τὸ φῶς = πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν.

Cristo, a través de nuestra transformación completa en hijos de Dios, nos revela su filiación divina haciéndonos remontar a su única filiación divina con el Padre.

Esta revelación divina, sin embargo, no está desvinculada del hombre en San Juan cuando exige Jesús la adhesión personal del hombre al misterio del amor de Dios, realizando un signo del mismo en el amor al hermano. Pues amar al hermano es permanecer en la luz (1 Jn 2,10-11; 1 Jn 5,1). Este amor volcado en el hermano, como hijo de Dios, nos ilumina la *koinonía* divina que hay entre el Padre y el Hijo en el único Espíritu de Amor (1 Jn 1,3).

Nuestra filiación y la filiación divina de Jesús

Cristo ha venido al mundo como luz del mismo para que todo el que crea en él no siga en tinieblas (Jn 12,46). Creer en Cristo es entrar en posesión de la vida de Dios (Jn 4,9), que es la filiación divina. Pues la comunicación de la vida divina motivó la venida del Hijo del Padre a nosotros, según la promesa que nos había hecho acerca de la vida eterna (Jn 3,15), como conocimiento del único Dios verdadero y de su Enviado, Jesucristo (Jn 17,3). Así, permanecer en el Padre y el Hijo (1 Jn 2,24), es acoger vitalmente el amor con que Dios nos ha amado en su Hijo al ser llamados hijos de Dios, por serlo realmente (1 Jn 3,1-2).

En esta perspectiva se comprenden las palabras de Jesús dirigidas a los judíos que querían apedrearle, porque se había proclamado hijo de Dios. Jesús se inserta en la historia de la salvación, revelada en la Escritura, donde son llamados dioses aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios (Jn 10,35), levantándose de la misión conferida a los profetas—a quienes va dirigida la palabra de Dios—a la misma Palabra viviente de Dios, el Hijo único del Padre. Jesús acepta así la opinión de los judíos de que él es Hijo de Dios al colocarse por encima de todos los profetas, por ser el Enviado del Padre por antonomasia. En esta misión única de Jesús está implicado su origen divino, al haber venido del mismo seno de Dios.

En favor de su afirmación recurre Cristo a las obras divinas que realiza por sus manos el Padre: *para que conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre* (Jn 10,38). Cristo, sin embargo, nos revela su divina filiación haciéndonos a nosotros conscientes de nuestra adopción divina en él. Por ser la adhesión a Cristo participación de la vida divina que él ha venido a comunicarnos (Jn 5,26; 6,40; 11,25), nuestra transformación divina—comunión de vida con el Padre y el Hijo—es la teleología de la encarnación (Jn 3,16; 10,10; 17,2), según el ruego de Cristo al Padre de que todos sean una cosa *como tú, Padre, en mí, y yo en ti* (Jn 17,21).

La comunidad de vida entre Cristo y el Padre, traducida en la igualdad de su obrar divino, tiene su expresión genuina en los temas de la resurrección y del juicio [25], que son obras estrictamente divinas en la Escritura: *Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere* (...) *todo juicio lo ha entregado al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al Padre* (Jn 5,20-23). Lo absoluto de esta vida única entre el Padre y el Hijo está confirmado por el contexto próximo, en donde Jesús afirma que *el Hijo no puede hacer sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo* (Jn 5,19). *Lo que viere hacer al Padre* expresa la intimidad e igualdad del Hijo con el Padre. La forma negativa *no puede hacer nada* queda completada por la forma positiva: *lo hace igualmente el Hijo*. Existe, pues, un paralelismo perfecto entre la operación del Hijo y la del Padre, tanto en la extensión *(lo que hace el Padre)*, como en la intensidad *(lo hace igualmente el Hijo)*. La igualdad de obrar salvífico-divina revela la igualdad del ser divino del Padre y del Hijo, en particular por la forma elíptica que usa San Juan al presentar a Cristo en relación al Padre, como se desprende de las palabras *el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que El hace* (Jn 5,19), que tienen un sentido óntico de verdadera comunicación de vida divina por la generación eterna del Hijo por el Padre [26].

[25] Es un hecho registrado en las páginas sagradas que la resurrección y el juicio son obras divinas, exclusivas de Yahvé. Atribuyéndolas Jesús a sí mismo, se coloca en la línea divina del Padre-Dios (Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Tob 13,2).

[26] C. H. Dodd, *Une parabole cachée dans le Quatrième Evangile:* Rev HPhRel 42 (1963) 107-115; J. Giblet, *La Sainte Trinité selon l'Evangile*

Esta mutua coexistencia y posesión divina del Padre y del Hijo es descrita por el mutuo conocimiento y amor del Padre y del Hijo [27] (Jn 8,19; 8,55; 17,8; 17,25; 3,35; 14,31; 15,10), al tener el Hijo todas las cosas comunes con el Padre: *Todo lo que tiene el Padre es mío; todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío* (Jn 16,15; 17,10), en aquella *claridad: doxa* divina que el Padre refleja en el Hijo antes de que el mundo existiera (Jn 17,5; 1,14).

La *doxa* es en San Juan la revelación de Dios, según todo el peso bíblico del AT, en donde la gloria de Yahvé es su misma presencialidad divina en medio de su pueblo. En Cristo se revela la gloria del Padre por la relación personal que el Hijo tiene con el Padre al compartir la misma vida divina del Padre [28].

San Juan condensa todo el misterio salvífico de Cristo con las palabras del prólogo: *Hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único* (Jn 1,14) [29]. En la resurrección, la gloria divina del Verbo se transparenta en la humanidad de Cristo. De ahí la unidad de toda la obra salvífica de Cristo, encarnación, muerte y resurrección, como revelación de la gloria divina del Unigénito [30], amado por el Padre antes de la constitución del mundo (Jn 17,24).

de St. Jean: LumVie 29 (1956) 104; SAN AGUSTÍN, *Sobre el Evangelio de San Juan* (Madrid 1965) t.13 p.489ss. También M. SCHMAUS, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vers. esp., p.404-406.

27 El verbo griego *oida* (conocer), con que se describe el conocimiento que Cristo tiene del Padre, acusa una diferencia abismal entre el conocimiento suyo y el nuestro, expresado por el verbo *gignóskein*, que designa un conocimiento progresivo, mientras el primer verbo connota un conocimiento intuitivo con un sentido de profundidad; véase I. DE LA POTTERIE, en *Biblica* 40 (1959) 718.

28 J. GIBLET, *La Sainte Trinité selon l'Evangile de Saint Jean:* Lum Vie 29 (1956) 95-126, sobre todo p.116: Jn 17,1.4-5; 12,20-28; 13,31-32; F. M. BRAUN, *Jean le Theologien* (Paris 1966) p.209; A. W. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament* (London 1962) pp.124-127.

29 El Padre glorifica al Hijo, del mismo modo que el Hijo da gloria al Padre al revelarle a los hombres para que el Padre sea honrado en el Hijo (Jn 12,20ss; 13,31); J. GIBLET, o.c., p.114. Véase también A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*. Vers. *La Gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ* (Paris 1965) p.68-77; J. BLANK, *Untersuchungen zur Iohanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg 1964) p.241-246.

30 J. ALFARO, *Cristo Glorioso, revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 222-270; W. GROSSOUW, *Glorification du Christ: L'Evangile de Jean* (Bélgica 1958) p131-145; D. MOLLAT, *La divinité du Christ d'après St. Jean:* LumVie 9 (1953) 101-134; J. SCHNEIDER, *Doxa* (Gütersloh 1932); J. ALFARO, *Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado:* Greg 48 (1967) 6-7.

Unidad divina del Padre y del Hijo

Después de afirmar Jesús su identidad de poder y obrar con el Padre en la igualdad de la gloria divina con el Padre, nos descubre su origen divino, declarándonos abiertamente que él y el Padre son una misma cosa (Jn 10,30). En las palabras: *Yo y el Padre* nos revela Cristo la distinción de personas; en la afirmación de *una sola cosa*, ἕν ἐσμεν, está implicada la unidad del ser divino del Padre y del Hijo, la coexistencia divina del Hijo en el Padre [31]. La afirmación de Jesús fue comprendida por los judíos que se disponían a darle muerte por blasfemo, reafirmando Jesús su divino testimonio (Jn 10,31-33). Esta intimidad divina de Jesús con el Padre fue recogida por Juan al decir que a Dios nadie le ha visto jamás sino el Unigénito, que está en el seno del Padre (Jn 1,18).

En esta misma línea de revelación divina se sitúan las palabras de Jesús cuando manifiesta su preexistencia divina al compararse con Abrahán en su aserción: *antes que naciese Abrahán, Yo soy* (Jn 8,58). Frase que evoca la autoafirmación de Yahvé en los pasajes centrales de la historia de la salvación para significar que sólo él «hace existir a los demás». Esto nos lleva a la comprensión de la autorrevelación de Jesús, como luz y verdad, porque, dado que únicamente el Hijo ha visto a Dios, difiere esencialmente de los profetas, quienes sólo tienen acceso a la epifanía externa de Yahvé, no a Dios directamente.

El Hijo, pues, es la Palabra expresiva del Padre desde el principio. Dicha expresión sugiere paralelamente la de Gén 1,1, en el trasfondo literario de Prov 8,22 y Sab 7,26, para significar que antes del comienzo del mundo ya existía la Palabra del Padre, por ser eterna [32].

En relación con la creación del cosmos y con la invitación del hombre a la filiación divina, afirma Juan la preexistencia divina del Verbo, que estaba con el Padre (Jn 1,1-2; 1,18; 8,58;

[31] Paralelamente a estas palabras podrían citarse las de Jn 17,3, en donde Jesús revela que la vida eterna es conocer al único Dios verdadero y a su Enviado.

[32] Esta palabra principio es muy familiar a San Juan, llegando a usarla hasta seis veces en su evangelio, una en 1 Jn 1,1 y una en Ap 19,13. La reviste de un contenido teológico. En el prólogo, según la opinión de Bonsirven y Schnackenburg, habla del principio absoluto o eterno; véase M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de S. Jean* (Paris 1953) p.17; R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*: BiblZeischrift (1957) p.69-109.

17,5; 1 Jn 1,1-2), la divinidad del Verbo (Jn 1,1; 1 Jn 5,20), la personalidad del Hijo y su distinción del Padre (Jn 1,1.2.3.4. 12.14.18; 1 Jn 1,2-3), en la intimidad de vida divina con el Padre (Jn 1,1.2.18; 1 Jn 1,2), hasta la aparición temporal del Verbo encarnado en la historia de la salvación (Jn 1,14.18; 1 Jn 1, 1-4), enviado [33] por el Padre para autorrevelarse a sí mismo en la manifestación del Padre a los hombres.

El concepto de misión de San Juan sintetiza todo el misterio salvífico-divino de Cristo al ser enviado el Hijo por el Padre a nosotros para comunicarnos la filiación divina. En la misión del Hijo está implicada la igualdad divina de Cristo con el Padre (Jn 3,31; 8,14; 8,23-24). Porque dicha misión concentra un doble sentido mesiánico y escatológico, que especifica el origen divino de Jesús, como la presencia de Dios en medio de los hombres (Jn 1,27.30; 3,2; 4,25; 7,27.41; 11,27) [34].

[33] J. ALFARO, *Cristo Glorioso, revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 223; P. LAMARCHE, *Christ Vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (Paris 1966) 87-131; L. SABOURIN, *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1963) 254-261; M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de S. Jean* (Paris 1953), vers. española: *El Prólogo de San Juan* (Madrid 1967) p.21-28. Atendamos a la fuerza expresiva del prólogo cuando afirma que el *Verbo era Dios* (Jn 1,1), designando al Verbo con artículo, como sujeto del predicado Dios, sin artículo, para significar la naturaleza divina del Verbo, idéntica a la del Padre. ID., *Dans le sein du Père:* RevBibl 59 (1952) 23-39. Véase también R. BULTMANN, *Theologie des NT* 2.ª ed. p.406-416; H. SCHLIER, *Handbuch theologischer Grundbegriffe: Conceptos fundamentales de teología* (Madrid 1967) p.308-311; CH. DUQUOC, *Christologie* (Paris 1968) p.265-276; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Paris 1958) p.216ss.

[34] J. GIBLET, *La Sainte Trinité selon l'Evangile de Saint Jean:* LumVie 29 (1956) 110-114. La misión de Cristo implica la salvación de los hombres por la irrupción del Verbo del Padre en medio de la humanidad, en quien se une de manera inefable lo divino y lo humano. La dependencia humana de Cristo del Padre, como cumplimiento de su misión, es signo de su dependencia esencial en la comunicación de su vida divina, del Padre. El cumplimiento de la voluntad salvífica del Padre, que impregna toda la vida de Cristo, revela la identificación divina de Cristo con el Padre. Cf. J. GIBLET, *Jésus et le Père dans le IV Evangile: L'Evangile de Jean* (Paris 1958) p.111-130; F. M. BRAUN, *Jean le Théologien* (Paris 1966) p.214. La dificultad que está implicada en la misión del Hijo acerca de *el Padre es mayor que yo*, la resuelve Braun, apoyado en la opinión de Lagrange; afirma que dicha expresión de Jesús debe referirse no a su naturaleza humana, sino a su origen divino, en cuanto eternamente recibe la vida divina del Padre, por su eterna generación. Me parece, sin embargo, que hay una implicación humano-divina al expresar Jesús en su retorno al Padre su dependencia esencial del mismo en su ser divino y humano, como cumplimiento de su misión, en cuanto Verbo encarnado. Emplea, pues, la palabra «mayor» no en sentido de diferencia óntica, sino de dependencia divina. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (Paris 1927) p.474-529; IVAN KOLOGRIVOF, *Le Verbe*

La misión del Hijo, sin embargo, no finaliza en su persona, sino que se prolonga en la misión del Espíritu del Padre a nosotros en la línea de Cristo-Verdad, Revelador del Padre y dador del Espíritu.

3. El concepto de verdad y de Espíritu en San Juan

Relacionamos la verdad con el Espíritu, porque el mismo Jesús nos promete enviarnos el Espíritu de la verdad. Verdad que Cristo ha identificado con su persona en relación con la luz y la vida, y que en la misión del Espíritu, ocupará éste el lugar de Cristo en el oficio de interiorizarla en la comunidad eclesial. Seguiremos el proceso indicado por San Juan en la revelación del Espíritu, según la doble manifestación del Espíritu en la vida pública y en la pasión y glorificación de Jesús. Dos estadios superpuestos en Juan por estar implicados el uno en el otro [35].

de Vie (Bruges 1951); D. B. Botte, *La Sagesse et les origines de la christologie:* RevScPhTh 21 (1932) 54-67; P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne, annoncée et venue Jésus Christ* (Paris 1966); M. J. Lagrange, *Vers le Logos de S. Jean:* RevBibl 22 (1923) 320-371; J. Bonsirven, *Le témoin du Verbe* (Toulouse 1956); S. de Ausejo, *¿Es un himno a Cristo el Prólogo de S. Juan?:* EstBibl 15 (1956) 223-277; G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bibl 38 (1957) 396-418; F. M. Braun, *La lumière du monde:* RevBibl 64 (1964) 341-366; A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don du Père:* RechScRel 48 (1960) 377-419; San Agustín, *Obras de S. Agustín* t.13-14*: Tratados sobre el Evangelio de S. Juan;* C. Traets, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Evangile de Saint Jean,* en *Analecta Gregoriana* 159 (1967) p.145-148 y 239s. San Juan, bajo la categoría bíblica de *ver el Padre en Cristo,* describe la igualdad divina de Cristo con el Padre.

35 Nos atenemos al estudio monográfico de I. de la Potterie, *Nacer del agua y del Espíritu: La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) p.35-65; 89-110; J. Guillet, *El Espíritu de Dios: Grandes temas bíblicos* (Madrid 1966) p.267-281; R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel:* New Testament Studies 13 (1967) 113-132; J. Giblet, *Les Promesses de l'Esprit et la Mission des Apôtres dans les Evangiles:* Irenikon 30 (1957) 5-43; C. K. Barret, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel:* The Journal Theology Studies 1 (1950) 1-15; M. Y. Congar, *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateur de l'oeuvre du Christ:* RevScPhTh 36 (1952) 613-625; F. M. Braun, *L'eau et l'Esprit:* RevThom 49 (1949) 5-30; J. Knackstedt, *Manifestatio SS. Trinitatis in baptismo Domini:* VerbDom 38 (1960) 76-91; M. E. Boismard, *La révélation de l'Esprit Saint:* RevThom 63 (1955) 5-21; F. Roustang, *L'entretien avec Nicodème:* NouvRevTh 78 (1956) 338-340; M. F. Berrouard, *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant* (Jn 16,8-11): RechScPhTh 33 (1949) 361-389; G. M. Behler, *Les paroles d'adieux du Seigneur* (Paris 1960); J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (Paris 1942); H. van den Bussche, *Les discours d'adieu Jésus* (Paris-Tournai 1959); J. Bonsirven, *Le Témoin du Verbe* (Toulouse 1956) p.140-152;

a) *El Espíritu Santo en el misterio público de Jesús* (Jn 1-13)

Testimonio del Precursor (Jn 1,32-33).—El testimonio del Precursor se inserta en la teología del AT acerca del Espíritu, que descenderá sobre el Mesías. Juan recurre a su misma misión del cielo asegurando que el que le envió a bautizar le dijo: *Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con el Espíritu Santo* (Jn 1,33). El testimonio de Juan acerca del Espíritu entra en el mismo contexto de la revelación divina con que designa a Jesús como *el preexistente* (Jn 1,30).

El Espíritu de que habla el Precursor es divino, por estar en estrecha relación con el misterio salvífico de Cristo, que es estrictamente divino. Preside además todo el desenvolvimiento de la historia de la salvación realizada por el Mesías. Por esto cuanto se ha dicho acerca de Cristo, como Salvador, en la categoría de Yahvé-Salvador, se debe aplicar al Espíritu, que se halla inmerso en la obra salvífico-divina del Mesías Salvador. De donde la personalidad divina del Espíritu, implicada en la proclamación de la divinidad del Hijo y del Padre, y acusada además por el artículo τὸ πνεῦμα que la especifica en la unidad divina de la Trinidad [36].

E. BARDY, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise* (Albi 1950); M. E. BOISMARD, *La révélation de l'Esprit-Saint:* RevThom 55 (1955) 5-21; A. FEUILLET, *Etudes Johanniques* (París 1962) p.161; P. DELLA MADRE DI DIO, *Lo Spirito Santo nel IV Vangelo:* EphCarm 7 (1956) 401-527; A. W. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament* (London 1962) p.199-223.

[36] G. W. LAMPE, *The Seal of the Spirit* (London 1967) p.3-64; A. FEUILLET, *Le Bapteme de Jésus*: RevBibl 71 (1964) 321-352, sobre todo p.347. Considera el autor el bautismo de Jesús como una revelación del misterio trinitario. Pues en la redacción del evangelio joánico, el Espíritu queda vinculado con la persona del Padre y del Hijo, como proclamación de su personalidad divina, quedando excluida una fuerza meramente impersonal, ya que es el mismo Espíritu el que revela la personalidad divina de Jesús instaurando la economía mesiánica. F. M. BRAUN, *Le bapteme d'après le quatrième Evangile:* RevThom 48 (1948) 347-393; San Cirilo de Jerusalén (PG 33,1088) interpreta el bautismo de Jesús como la epifanía del Espíritu, afirmando que el Espíritu sustancialmente se posó sobre Cristo. El Espíritu, simbolizado por las aguas del Jordán en el bautismo de Jesús, nos evoca el costado abierto de Cristo, de donde manó sangre y agua, símbolo de la comunicación del Espíritu de Jesús (Jn 19,34; 1 Jn5,6.8). F. M. BRAUN, *L'eau et l'Esprit:* RevThom 49 (1949) 5-30; J. KNACKSTEDT, *Manifestatio SS. Trinitatis in baptismo Domini:* VerbDom 38 (1960) 76-91.

Coloquio de Jesús con Nicodemo (Jn 3,5-6)

Dentro de la tonalidad del cuarto evangelio, apellidado el «Evangelio del Espíritu», por el descenso del Espíritu sobre Cristo, quedan situadas las palabras de Jesús a Nicodemo acerca de la necesidad del nuevo nacimiento espiritual del Espíritu: *El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios* (Jn 3,5); *el que no nazca de arriba no puede ver el Reino de Dios* (Jn 3,3). *Nacer de arriba, de lo alto,* corresponde en San Juan *a nacer de Dios,* igual a *nacer del Espíritu* [37]; nacimiento tan real por su origen—el Espíritu—como el nacimiento de la carne dentro de la contraposición de ambos nacimientos.

Queda revelada, pues, en la nueva economía divina, instaurada por Cristo, la persona divina del Espíritu, como el Actor divino de nuestra santificación. El, por ser Dios, nos puede comunicar la vida divina contenida en este nuevo nacer de Dios.

Palabras de Cristo en la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,37-39).—La fisonomía del Espíritu Santo va quedando delineada por las sucesivas declaraciones de Jesús acerca de la misión divina del mismo. Tiene un relieve especial la revelación que Cristo hace sobre el Espíritu con ocasión de la procesión que formaban los judíos al trasladar simbólicamente el agua al templo. *Jesús, de pie, les dice: Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí; como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él.*

Bajo el símbolo *de ríos de agua viva* describe Jesús al Espíritu Santo; comparación que se aplica a Yahvé, como dador de la vida al pueblo de Dios (Is 44,31; Jer 2,13; Jl 2,26), quedando el Espíritu en la misma línea de dignidad divina de Yahvé. En la adopción crítica de esta segunda lección [38], propuesta

[37] Dicha ideología corresponde a toda la estructura fundamental del cuarto evangelio, y en particular a la primera carta de San Juan. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (1948) p.71; J. LAGRANGE, *S. Jean* (París 1925) p.75-76; F. CEUPPENS, *De Sanctissima Trinitate* (Romae 1949) p.262.

[38] Adoptamos críticamente la puntuación bíblica que hace a Jesús comunicador del Espíritu en el símbolo del *agua viva,* movidos por graves razones exegéticas. En efecto, jamás en la Biblia se dice que del seno del creyente brote el Espíritu, como resultaría de la primera lección; en cambio,

arriba, Jesús mismo es la fuente de *agua viva*, símbolo del Espíritu, al comunicarlo a los que crean en él [39]. El Espíritu Santo, pues, está descrito como persona divina por la posición de igualdad que se le asigna en el misterio salvífico de Cristo. Es a la vez distinto de Jesús en la comunicación que hace de sí mismo a los creyentes que se acercan a él, para participar de la vida divina del Glorificado, al estar la «hora» de la donación del Espíritu en estrecha conexión con la glorificación de Jesús, como eclosión final de toda su obra salvífico-divina encomendada por el Padre [40].

b) *El Espíritu en la pasión y glorificación de Jesús* (Jn 14-20)

Promesa de la misión del Paráclito (Jn 14,15-17).—*Yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre el Espíritu de la verdad* (Jn 14,15-16) [41]. El contexto en que habla Jesús del Consolador es totalmente salvífico; no sólo por la observancia de los mandamientos como resultado del amor a Cristo por parte de sus discípulos, sino por la oración eficaz de Jesús al Padre. La promesa del Paráclito, pues, se inserta en la perspectiva de la historia salvífica de Cristo como presencia del Espíritu en medio de la humanidad, para culminar la obra de Jesús en la comunidad eclesial.

Situados en este contexto podemos penetrar ya en las palabras de Jesús que son claves para la comprensión de la personalidad divina del Espíritu. Nos promete *otro Paráclito:* ἄλλον Παράκλητον (Jn 14,16); *Otro*, porque el Espíritu vendrá a sustituir la presencia divina de Cristo entre los apóstoles; Pará-

se afirma claramente en otros lugares que Cristo es dador del Espíritu del Padre; véase el estudio monográfico de F. M. Braun, *L'eau et l'Esprit:* RevThom 49 (1949) 5-30.

[39] Así se desprende también del paralelo de Juan, registrado en el Ap 22,1.

[40] F. X. Durwell, *La Resurrección de Jesús* (París 1950), versión del francés, p.199, en donde habla de Cristo, como fuente del Espíritu, que nos vivifica. En esta misma línea entra J. Giblet, *La Sainte Trinité selon l'Evangile de S. Jean:* LumVie 29 (1956) 95ss, afirmando que llegamos al Padre por el Hijo a través de la obra salvífica del Espíritu, que es el Enviado del Padre y del Hijo; Otto Karrer, *Meditaciones bíblicas* (Salamanca 1965) p.97ss; M. E. Boismard, *La révélation de l'Esprit Saint:* RevThom 63 (1955) 5-21; R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel:* New Testament Studies 13 (1967) 113-132; W. Thüssing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Iohannesevangelium* (Münster 1960) p.158s.

[41] Cf. los paralelos en Jn 7,39; 15,26; 16,7; 16,13.

clito, porque prolonga la presencia de Jesús, que se designa a sí mismo como Consolador, con una misión específicamente propia del Espíritu.

Para saber lo que Cristo nos quiere revelar con dicha palabra *Paráclito,* atendamos a su evolución ideológica en el contexto socio-cultural y religioso del que se desprende el rico contenido teológico de la misma en San Juan:

Etimológicamente significa *abogado;* en la literatura rabínica *(paraglîtâ)* tiene un sentido pasivo, designando al que es llamado a defender la causa de otro ante el juez. Así, los rabinos retuvieron este significado. En Filón se encuentra empleada esta palabra como adjetivo activo: Paráclito es el que defiende, protege, intercede.

En San Juan, la palabra *Paráclito* aparece cinco veces [42], concentrando el doble significado de abogado y de consolador, aunque el sentido de *defensor* sea el más primitivo, sólo apareciendo al final del evangelio el significado de *consolador.* La interpretación patrística refleja el sentido polifacético de la palabra admitiendo ambos sentidos, aunque dando la primacía al primero, que se impone en el siglo IV, a partir del cual entra también el segundo con San Jerónimo, y con San Agustín sobre todo, que emplea las dos acepciones en su comentario a San Juan.

Esto nos conduce a la siguiente consecuencia teológica: la descripción de las características personales del Espíritu por parte de Jesús, según la relación de San Juan, determinan la fisonomía *divina* del mismo por la misión de asistir a los apóstoles, obra estrictamente divina de Jesús. Esta relación, pues, que el Paráclito tiene con la misión salvífica de Cristo define su personalidad divina, *distinta* de la del Padre y del Hijo, que, en nombre del Padre, promete enviarlo a sus apóstoles [43].

[42] Jn 14,16.25; 14,15-16; 15,26; 16,7; 1 Jn 2,1.

[43] Según el dato revelado, hay un verdadero paralelismo entre el misterio salvífico de Cristo y la obra del Espíritu en medio de los apóstoles, como lo ha mostrado J. Giblet (o.c., p.119-125). En efecto, el Espíritu, como Cristo, viene del Padre (Jn 14,26); es comunicado por el Padre (Jn 14,17; 15,26); él ha venido (Jn 15,26; 16,7) a enseñar (Jn 14,26) y a dar testimonio (Jn 15,26), mostrando el camino que conduce a la totalidad de la verdad (Jn 16,4). En una palabra, él es enviado, como Cristo, para realizar el designio salvífico del Padre en favor de los hombres (Jn 16,5-15). El es la plenitud de la presencia divina de Jesús (Jn 16,12) al permanecer siempre con los

La finalidad de la promesa de la misión del Espíritu es *para que esté con vosotros para siempre* (Jn 14,16). Se trata de la presencia interna y permanente del Espíritu, prometida a la congregación eclesial. Las promesas de Yahvé en el AT de estar en medio de su pueblo están descritas con las mismas palabras para significar que su presencia divina será eficazmente salvífica para Israel. Jesús, al hablar en estos términos, revela al Espíritu Santo en su dignidad divina, como persona que actúa en la comunidad eclesial y de manera permanente, como corresponde únicamente a Dios. Cristo asegura a sus apóstoles que Dios-Espíritu estará entre ellos para conducirles al conocimiento de toda la verdad proclamada por El, pues es el *Espíritu de la verdad* (Jn 14,17; 14,26; Jn 15,26; 16,13; 1 Jn 4,6).

El Espíritu de la verdad se opone en San Juan al espíritu de la mentira (1 Jn 4,6). Su función es la de comunicarnos la verdad, de interiorizarla en la comunidad de los fieles, asegurando en la Iglesia la permanencia y la eficacia de la palabra de Cristo.

La designación del Paráclito como Espíritu de verdad es el colofón de las cinco promesas de Cristo acerca del Paráclito. Dichas promesas forman una unidad global al describir la personalidad divina del Espíritu dentro de la obra salvífica de Jesús.

La primera promesa (Jn 14,16-17) subraya la oposición radical entre el mundo y los creyentes con la asistencia del Espíritu; la segunda (Jn 14,26) y la quinta (Jn 16,12-15) tratan de la misión del Espíritu de enseñar; la tercera (Jn 15,26-27) y la cuarta (Jn 16,7-11), de su acción jurídica en el gran proceso que opone Jesús al mundo. En cada uno de estos textos sobresale la misión característica del Espíritu en orden a desvelar la verdad de Cristo llevando a sus discípulos a la comprensión total del mensaje de Jesús.

Misión del Espíritu Santo (Jn 14,25-26).—En la misión del Espíritu de verdad queda revelada la perfecta comunión de vida del Padre y del Hijo. Porque el Padre, que es origen de dicha misión, lo enviará en nombre del Hijo (Jn 14,26); y el

creyentes (Jn 14,17). Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Iohannes: Der Paraklet* (1957) p.48s.

Hijo lo mandará de parte del Padre (Jn 15,26). La fórmula *en mi nombre* expresa la comunidad de vida divina entre el Padre y el Hijo en el envío del Espíritu. Pues no sólo el Padre es principio de dicha misión del Espíritu, sino también el Hijo, en cuyo nombre lo enviará el Padre (Jn 14,25-26). El Padre, pues, y el Hijo, los dos, son principio de la misión divina del Espíritu, como un único principio.

Dado que el *nombre* designa la persona, al ser enviado el Espíritu en nombre del Hijo, será para acrecentar la fe de la Iglesia en Cristo, *como* Hijo del Padre, revelando el misterio de la persona de Jesús [44], en cuya desvelación se automanifestará el Espíritu como persona divina por la continuidad salvífica entre la revelación del Padre en su Hijo encarnado y la acción del Espíritu de interiorizarla en la comunidad de los fieles [45].

Misión del Espíritu será introducir a los apóstoles en la virtualidad de toda la enseñanza de Jesús, haciéndoles penetrar en el mensaje divino de Jesús a fin de encarnarlo en sus vidas [46]. En dicha misión específica queda autoexpresado el Espíritu de Cristo como persona distinta del Padre y del Hijo, sobre todo por el doble artículo que emplea San Juan para determinarlo aún más, según la mentalidad neotestamentaria: τὸ Πνεῦμα ἅγιον (Jn 14,26) [47].

La verdad que Jesús nos ha proclamado del Padre ha sido nuestra filiación divina. El Espíritu es enviado para suscitar en nosotros dicha filiación divina, haciéndonos prorrumpir en una relación filial nueva con el Padre al estar estrechamente vinculados con Cristo e inmersos en su Espíritu. La acción, pues,

44 I. DE LA POTTERIE, *El Paráclito. La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) p.94-95, vers. del franc., *La vie selon l'Esprit* (París 1966); E. BROWN, a.c., p.113-132; M. E. BOISMARD, a.c., p.5-21; G. BORNKAMM, *Das Paraklet im Iohannesevangelium:* «Festschrift R. BULTMANN» (1949) p.12s.

45 M. J. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'oeuvre du Christ:* RechScPhTh 36 (1952) 613-625; J. GIBLET, *Les Promesses de l'Esprit et la Mission des Apôtres dans les Evangiles:* Irenikon 30 (1957) 5-43.

46 El Espíritu Santo hará de guía con respecto a los apóstoles conduciéndoles por el camino de la verdad hacia la plenitud de dicha verdad, según toda la mentalidad del AT acerca del pleno conocimiento de Yahvé, como se desprende del salmo 24,5, en donde la partícula *eis* no sólo indica movimiento hacia la verdad, sino posesión de la misma; véase I. DE LA POTTERIE, a.c., p.98.

47 F. CEUPPENS, o.c., p.267-268; I. DE LA POTTERIE, a.c., p.93-96. Véase también J. DUPONT, *Essais sur la christologie de S. Jean* (Paris 1951) p.151.

del Espíritu en la comunicación de la filiación divina a nosotros —acción estrictamente divina—es idéntica a la del Padre y del Hijo.

Testimonio del Espíritu de Jesús (Jn 15,26; 16,8-15).—El concepto de testimonio en San Juan difiere del de los sinópticos, para quienes la idea de testimonio evoca la asistencia del Espíritu, ya hablando en lugar de ellos ante los reyes y tribunales (Mt 10,20; Mc 13,11), ya enseñándoles lo que deberán decir (Lc 12,12).

En San Juan, la palabra testimonio tiene el sentido de preservar del escándalo a los discípulos en la «hora» en que su fe será probada por la ausencia de Cristo. Este testimonio es ante todo interior, afirmándoles en la fe en Jesús, en oposición al mundo, que, en San Juan, sustituye a los tribunales de los sinópticos, como la fuerza antagónica contra Jesús. Este mundo trasciende la oposición de los judíos contra Jesús, prolongándose en la resistencia a la Iglesia.

La acción salvífica del Espíritu, descrito por Juan, es la misma que la de Jesús, calcada en la de Yahvé en el plano veterotestamentario. De ahí su personalidad divina, implicada necesariamente en dicha misión divina, que une a los creyentes con Cristo dándoles la certeza de la fe en orden a vivir conforme a hijos de Dios.

El testimonio del Espíritu acerca de Jesús en la triple línea de pecado, de justicia y de juicio se concreta en el testimonio sobre la glorificación de Jesús, como triunfo de la verdad sobre el engaño del mundo [48].

Acción del Espíritu en la historia salvífica de la Iglesia (Jn 16,13-15).—La presencia divina del Espíritu de la verdad queda definitivamente vinculada a la comunidad eclesial conduciéndola a la vida nueva de Cristo, para que sea ella signo de la unidad de Dios en la circumincesión de vida del Padre al Hijo en el Espíritu, según el deseo de Jesús de que *sean uno como nosotros* (Jn 17,11; 17,21-22).

[48] M. F. Berrouard *(Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jn 16,8-11)*: RevScPhTh 33 [1949] 361-389), expone que la presencia del Espíritu se caracteriza por el combate entre la carne y el espíritu por parte de los discípulos, unidos a Cristo, finalizando en la victoria de los mismos en su tensión estatológica. H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964): *Essais sur le N. T.* (Paris 1968) p.307-316.

La acción salvífica del Espíritu plasmará dicha unidad en la Iglesia, ya que *cuando venga el Espíritu de la verdad,* dice Jesús, *os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, porque recibirá de lo mío. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros* (Jn 16,13-15).

Dentro del marco de la comunicación del Espíritu queda puesta de manifiesto la unidad divina del Padre y del Hijo en el Espíritu al declarar Jesús que *el Espíritu no hablará por cuenta propia,* para expresar la identidad entre la palabra del Padre, del Hijo y del Espíritu como la vida propia de Dios. Pues el Espíritu les anunciará *lo que oiga,* es decir, su conocimiento divino es igual al conocimiento del Hijo y del Padre, principio fontal de la vida trinitaria (Jn 8,26; 12,49).

En esta línea salvífica divina se insertan las palabras de Jesús acerca del Espíritu, que recibirá de lo suyo (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) [49] para anunciar a los apóstoles la verdad proclamada por él acerca de su relación filial con el Padre, al tener la misma vida divina del Padre, pues *todo lo que tiene el Padre es mío* (Jn 16,15), afirma Jesús. A través de estas palabras nos revela Cristo el encuentro tripersonal del Padre y del Hijo en el Espíritu, como mutuo conocimiento y amor eternos.

De donde se desprenden todas las características divino-personales del Espíritu Santo, como la expresión y vinculación personal del amor del Padre al Hijo en la única autoposesión divina.

Dios, pues, en la economía de la historia salvífica, autorrevelándose en su Hijo encarnado y dándose en su Espíritu a nosotros, nos manifiesta la intimidad de su vida divina.

Conclusión general

La teología de San Juan acerca del misterio del Dios tripersonal tiene como centro la revelación salvífica del amor de Dios en Cristo. La relación divina que el Verbo tiene con respecto

[49] La dificultad que surge de la palabra *ék tou émou* acerca de su referencia concreta o no al Hijo, queda desvanecida por todo el contexto próximo y mediato, en donde siempre está relacionada con el Hijo, y nunca con el Padre, según la exigencia del dato exegético.

al Padre se revela en la manera salvífica de hablar y de actuar de Cristo, según la referencia de Juan.

Toda la vida de Cristo está en tensión hacia el Padre. Hacer su voluntad constituye la orientación y estructura interna de todo su ser. El amor inmenso que Cristo profesa al Padre manifiesta el amor infinito que, como Palabra eterna del Padre, tiende al origen de donde procede. Su misión intramundana es amar a los hombres, objeto de las complacencias del Padre, que les ama hasta enviarles a su Hijo unigénito (1 Jn 4,10). Cristo ama a los suyos hasta el extremo en su entrega personal por ellos, como cumplimiento del designio salvífico del Padre (Jn 13,1). Su pasión es su vuelta amorosa al Padre: *Para que conozca el mundo que amo al Padre* (Jn 14,31). En la «hora» de su entrega por los hombres se refleja el amor recíproco que une el Hijo con el Padre. Dios amó a los hombres y se dio en don a ellos en su Hijo unigénito. Dicha donación revela la vida íntima de Dios, que se autoposee conscientemente y se da a sí mismo en don amándose infinitamente. Dios no es el eterno solitario, sino el Dios vivo, que tiene de sí mismo un conocimiento tal, que le impulsa a amarse infinitamente. La revelación del conocimiento y amor que el Hijo tiene del Padre constituye toda la trama estructural del evangelio de San Juan, al referir que el Hijo conoce y ama al Padre, y por ello se da para la salvación del mundo.

Aquí radica la afirmación de Cristo acerca de sí mismo como camino, verdad y vida. Verdad que ilumina a los hombres al irradiar sobre la humanidad el reflejo de la luz divina que el Hijo recibe eternamente del Padre en la comunicación de su vida divina, teniendo el Padre y el Hijo un mismo Espíritu.

La comunicación de la filiación divina, que hace a los hombres partícipes de la naturaleza divina, determina toda la teología de la encarnación del Verbo, enviado por el Padre al mundo.

La proclamación del mensaje de Cristo acerca de nuestra filiación adoptiva no penetrará, sin embargo, en el interior del hombre sin la obra del Espíritu de Cristo, enviado por el Padre en nombre del Hijo. Pues el Espíritu de la verdad hará que la verdad anunciada por Cristo tenga resonancias en el hombre al aceptar éste ser auténtico hijo de Dios.

De ahí el paralelismo divino entre el Padre, el Hijo y el

Espíritu en el único misterio salvífico de Cristo. Pues Jesucristo, llevando a término el designio salvífico del Padre en nosotros por el Espíritu, nos manifiesta la unidad de Dios en su misteriosidad tripersonal.

En esta vertiente de la participación de la filiación divina como revelación del amor de Dios en Cristo se insertan también los otros escritos del NT. Dentro de las peculiares características de cada uno de ellos emerge la revelación de Cristo, como Palabra del Padre, que nos manifiesta y comunica la vida íntima de Dios, Padre, Hijo y Espíritu.

Se nos impone al final del capítulo una visión de conjunto del misterio trinitario revelado en todo el NT. Recogimos todos los elementos de los Evangelios, Hechos y cartas inspiradas, que nos configuraban la personalidad del Padre, del Hijo y del Espíritu en la unicidad divina. Debemos constatar que todos orquestan la misma doctrina trinitaria en la unidad de nuestra salvación, comunicada por el designio del Padre, realizada por el Hijo y llevada a su plenitud por el Espíritu Santo. En dicha economía divina resplandece la faz luminosa del Padre, reflejada en Cristo y hecha presente en nosotros por el Espíritu. Porque lo inmanente de Dios se halla implicado en lo salvífico, ya que no conocemos a Dios *en sí mismo,* sino a través de lo que es Dios *para nosotros.*

Cada uno de los hagiógrafos nos ha aportado su contribución peculiar al desenvolvimiento de la revelación trinitaria, iluminándonos diversos aspectos polifacéticos de dicho misterio. Los sinópticos denuncian su contacto inmediato y vivencial con Cristo al relatarnos, a la luz pascual, las palabras y obras de Jesús, que revelan su relación filial al Padre en un conocimiento íntimo del mismo, cual conviene al Unigénito de Dios.

El amor inmenso que Jesús profesa a los hombres sirve de trasfondo a la revelación de la relación personal del Hijo al Padre en el Espíritu. El Espíritu Santo se halla presente en la comunidad fundada por Jesús, para transparentar en ella la bondad divina del Padre y el amor del Hijo en el mismo Espíritu.

Los Hechos de los Apóstoles reflejan la vida de la comunidad eclesial, inmersa en la presencia del Espíritu Santo, comunicado por la resurrección de Jesús, que está sentado a la derecha del Padre. La vida de amor y de unidad en que vive la Iglesia primitiva es un trasunto de la comunidad divina del

Padre y del Hijo en el Espíritu de Amor. Las categorías bíblicas de la glorificación de Cristo a *Kyrios* y la efusión plena del Espíritu expresan dicha realidad en los Hechos.

Por lo que respecta a San Pablo, lo más específico de su teología trinitaria es quizá su cristocentrismo, a partir del cual describe todo el misterio trinitario. La resurrección de Jesús en conexión con la crucifixión, como victoria plena de Dios sobre el pecado, evoca a Pablo la vida divina que Cristo comparte con el Padre, de quien es Imagen viva. El Cristo 'pneumático' se hace transmisor de la vida del Espíritu para hacer de nosotros hijos del Padre. La acción dinámico-salvífica del Padre, del Hijo y del Espíritu en nosotros nos introduce en la misma intimidad del Padre y del Hijo en el Espíritu.

Pablo coincide fundamentalmente con Juan en el término *doxa:* gloria, para revelarnos la igualdad de Cristo con el Padre, transparentando en su humanidad asumida la gloria de Dios-Padre. Sin embargo, mientras Pablo ve dicha gloria vinculada a la resurrección de Jesús, Juan la descubre ya en la encarnación, en la que concentra todo el misterio salvífico de Cristo. Para él, la *doxa* es la revelación de Dios en Cristo como la gran epifanía de la presencia de Dios entre los hombres.

La encarnación del Verbo, orientada en San Juan a la crucifixión y resurrección de Jesús, es la suprema manifestación del amor del Padre a los hombres en la misión del Hijo y la donación del Espíritu. Implicada en dicha realidad salvífica está la revelación de la vida del Padre, que se comunica a su Hijo en el mismo Espíritu. Los símbolos de la luz y la vida con que Juan describe dicho misterio acentúan la profundidad de su teología trinitaria dentro del plan salvífico de la revelación.

Todos estos matices nos ponen de manifiesto el rico filón de doctrina trinitaria que pasa a través de todo el NT, según la visual de cada uno de los hagiógrafos, dentro de la evolución progresiva de la misma revelación acerca de la paternidad, filiación y pneumatología.

Los Santos Padres nos darán la clave de interpretación de la revelación trinitaria al vivirla en contacto con la fe de la comunidad primitiva, que, guiada por el Espíritu de Jesús, es cada día más consciente de la acción de Dios sobre ella y, por consiguiente, de la misma vida de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

PARTE SEGUNDA

CONCIENCIA DE LA IGLESIA ACERCA DEL MISTERIO TRINITARIO EN LOS SANTOS PADRES

POR

SALVADOR VERGÉS, S.I.

Profesor en la Facultad de Teología de San Francisco
de Borja, de Barcelona-San Cugat

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Aspecto patrístico-eclesial

AEBY, G., *Les missions divines de St. Justin à Origène* (Friburgo 1958).

ANDREAS, S., *Die Verheissung des Parakleten nach der exégese des hl. Augustinus* (Romae 1960).

BAVEL VAN T.-ZANDE, F., *Répertoire bibliographique de Saint Augustin* (Steenbrugis 1963) p.4941-4979.

BECK, A., *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, en *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* (Mainz 1903) III 2-3.

BENDER, W., *Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian* (München 1961).

BENOIT, PRUCHE, *Autour du traité sur le Saint-Esprit de S. Basile:* RechScRel 52 (1964) 204-232.

BOURLEIGH, J., *The Doctrine of the Holy Spirit in the latin Fathers:* Scottisch Journal of Theology 7 (1954) 113-132.

BONNARDIÈRE LA, M.-A., *Le verset paulinien Rom 5,5 dans l'oeuvre d'Augustin*, en *August. Magist.* II p.657-665 (Paris 1954).

BOYER, C., *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne:* Greg 27 (1946) 173-199; 333-352.

CAMELOT, TH., *Symbole de N.:* OrientChristPer 13 (1947) 423-433.

— *Le dogme de la Trinité, origine et formation des formules dogmatiques:* LumVie II 30 (1956) 9ss.

CASAMASSA, A., *Gli Apologisti Graeci* (Romae 1944).

CASTRO, G. M., *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Freiburg 1938).

COMAN, J., *La démonstration dans le traité sur le Saint-Esprit de S. Basile le Grand:* Studia Patristica 9 (1966) 172-209.

CHARLIER, N., *Le «Thesaurus de Trinitate» de Saint Cyrille d'Alexandrie:* RHE 45 (1950) 25-81.

CHEVALIER, I., *S. Augustin et la pensée grecque: les relations trinitaires* (Freiburg 1940).

DANIÉLOU, J., *Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne:* RSR 45 (1957) 5-41.

DÖRRIES, H., *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Göttingen 1956) p.148-156.

GALTIER, P., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Romae 1946).

GONZÁLEZ, S., *La fórmula «mia ousía y treis hypostasis» en S. Gregorio de Nisa* (Romae 1939).

— *La identidad de operación y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de Gregorio:* Greg 19 (1938) 280ss.

KELLY, D. N. J., *Early Christian Doctrines* (London 1960): *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968).

— *Early Christian Creeds* (London 1967).

KRAFT, H., *Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa* (Bremen 1965).

KRETSCHMAR, G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie:* Beitr. z. Hist. Theol. 21 (Tübingen 1956).

LAMPE, W. G., *The Seal of the Spirit* (London 1967).

LAWSON, J., *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (New York 1961).

LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au Concile de Nicée* II: *De S. Clément à S. Irénée* (Paris 1928).
— *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse de théophanies:* Miscellanea Agostiniana II: Testi e Studi p.821-836.
LEOTTA, F., *La Persona dello Spirito Santo nella dottrina di S. Agostino* (Roma 1948).
LIGHTFOOT, B. J., *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965).
LOHN, L., *Doctrina S. Basilii de processionibus divinis:* Greg 10 (1929) 329-364.
MAIER, L. J., *Les missions divines selon saint Augustin* (Paris 1960).
MASCIA, G., *La teoria della relazione nell «De Trinitate» di S. Agostino* (Napoli 1955).
MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien* (Paris 1966) 3 vols.
MORÁN, J., *Las relaciones divinas según S. Agustín:* Augustinus 4 (1959) 353-372.
MÜLLER, E., *Augustinus Lehre von der Einheit und Dreinheit für sein und erkennen* (Erlaugen 1929).
NÉDONCELLE, M., *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?*, en *August. Magister* I (Paris 1954) p.592-602.
NEMESHEGYI, P., *La paternité de Dieu chez Origène:* Bibliot. de théol. 2 (Paris 1960).
ORBE, A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958) 2 vols.
— *La Unción del Verbo* (Roma 1961).
ORTIZ DE URBINA, I., *Nicée et Constantinople. Histoire des Conciles Oecuméniques* I (Paris 1963).
— *El Símbolo Niceno* (Madrid 1947).
— *La struttura del Simbolo Constantinopolitano:* OrChPer 12 (1946) 275-285.
PAISSAC, H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas* (Paris 1951).
PRESTIGE, L. G., *God in Patristic Thought* (London 1952): vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris 1955).
PORTALIÉ, E., *«La Trinité»* (Augustin saint), en DTC col.2346-2349.
QUASTEN, J., *Patrología* (Madrid 1961). Vers. del inglés *Patrology* (Brussels 1953).
REGNON DE TH., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris) 4 vols.
RITTER, M. A., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II ökumenischen Konzils* (Göttingen 1965).
ROY, DU O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris 1966).
RUIZ BUENO, D., *Padres Apologistas griegos* (Madrid 1954).
— *Padres Apostólicos* (Madrid 1950).
RÜSCH, TH., *Die Entstehung der Lehre von Hl. Geist bei Ignatius v. Ant., Theophilus v. Ant. und Irenaeus v. Lyon* (Zürich 1952).
SEGOVIA, A., *Equivalencia de fórmulas trinitarias griegas y latinas:* EstEcl 21 (1947) 435-478.
SCHEFFCZYK, L., *Die ersten Explikationsversuche der Apologeten*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.157-160.
SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927).
SCHNEEMELCHER, *Bibliographia Patristica* (Berlín 1959-1964) 7 vols.
SCHWARTZ, E., *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon:* ZNTW 25 (1926) 38-88.

SMID, L. F., *De adumbratione SS. Trinitatis in V. T. secundum S. Augustinum* (Mundelein 1942).
SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Romae 1944).
SWEITE, B. H., *The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching of the Fathers* (London 1966).
TORRANCE, T. F., *Spiritus Creator:* VerbCa 89 (1969) 63-84.
TREMBLAY, R., *La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin:* Etud Rech 8 (1952) 82-109.
WERNER, J., *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (Leiden 1966).

INTRODUCCION

Integración de una nueva cultura

A través del dato revelado nos hemos puesto en contacto con la doctrina del kerygma apostólico acerca del misterio del Dios tripersonal. La fe de la primitiva comunidad cristiana nos ha hecho revivir la revelación de Dios, que ha querido comunicarse a ella, dentro de una máxima simplicidad de formas, acomodándose a su modo peculiar de ser.

Aunque las categorías en que está expresada la palabra de Dios gozan de un carácter privilegiado por haberlas Dios escogido para hacer de ellas el vehículo de su autodonación personal al hombre, dicha revelación, sin embargo, tiene vibraciones especiales en cada una de las etapas de la historia humana por estar destinada a toda la humanidad.

No podemos, por lo tanto, minimizar el problema que se nos plantea acerca del modo de verter en las categorías actuales la revelación del Dios vivo en su misteriosidad divina. Nos iluminará el camino de interpretación la evolución dogmática, en la que el Espíritu de Dios actualiza su comunicación divina al hombre en la historia salvífica de la Iglesia, a través de las distintas vicisitudes en las que se encuentra ella inmersa en su existencia cotidiana en medio del mundo.

Los Santos Padres representan una situación irrepetible en la vida de la Iglesia al presenciar el momento existencial de la expansión de la divina revelación en la integración de varias culturas por parte de la Iglesia, en las que expresa ella, por la voz de sus Santos Padres, la autocomunicación de Dios a toda la humanidad.

La exposición de la doctrina patrística, pues, nos iluminará los pasos que ha seguido la Iglesia al dar expresividad cultural a su fe, a tenor de las distintas épocas de su historia. Los Santos Padres no sólo nos transmiten la vivencia eclesial de la fe trinitaria, sino que, a su vez, nos hacen sintonizar con la solicitud pastoral de la Iglesia por hacerse presente en medio de la humanidad, según el impulso interior del Espíritu de Cristo.

La Iglesia de los Padres apostólicos y apologetas tropezó

muy pronto con una dificultad que obviamente se seguía a su abrirse a un modo extraño al de la revelación de Cristo. Se produjo una fuerte tensión entre el judaísmo tradicional (que de tal modo se aferraba a su monoteísmo que excluía todo misterio en Dios, intentando reducir la revelación trinitaria a una simple teofanía) y la Iglesia, consciente de ser la depositaria del mensaje de Cristo acerca de la revelación de dicho misterio.

Dicho *impasse* provocó el replanteamiento del problema del misterio trinitario en las nuevas categorías que pretendían reabsorberlo. Este estado de cosas contribuyó a una toma de conciencia cada vez más clara por parte de la Iglesia hasta la autoexpresión oficial de su fe en los concilios de Nicea y Constantinopla.

No se trataba, sin embargo, de una lucha ideológica, sino de una proclamación de fe en la misma vida de la Iglesia. Para penetrar, pues, en las distintas capas que forman el conjunto existencial de dicha situación histórica es preciso ambientarse en la misma vida de la Iglesia, tal como se desprende de los escritos de sus representantes más relevantes de esta época, los Santos Padres.

Capítulo I

SIGLOS I-II: VIVENCIA ECLESIAL DE LA FE TRINITARIA EN LOS PADRES APOSTOLICOS

El camino histórico-dogmático nos hará percibir más de cerca la virtualidad revelada a través del dinamismo progresivo del dogma en sus resonancias históricas. Pues de la misma manera que Dios en la manifestación de su secreto trinitario se ha ido revelando paulatinamente en la historia de la salvación, de igual modo interviene ahora su Espíritu en la vida de la Iglesia para conducirla al conocimiento y penetración de toda la verdad que la Palabra del Padre, hecha carne, le ha comunicado.

Dios, en su autodonación a la humanidad, quiere ante todo hacerse presente al hombre, para que éste perciba su íntima locución al mostrarle su divino rostro. La Iglesia representa la dimensionalidad histórica del hombre, al configurarle en

su ser existencialmente espiritual. Pues simboliza ella en su devenir histórico el abrazo espiritual con que la humanidad acoge la invitación de Dios. La revelación de Dios es una llamada a la participación de su vida íntima. De ahí la repercusión personal que tiene en la Iglesia la Palabra de Dios, pronunciada para los hombres de todos los tiempos. La exposición, pues, de la conciencia de la Iglesia en tiempo de los Santos Padres nos indicará las huellas a seguir para la comprensión de la palabra que Dios Padre dijo en su Hijo encarnado para nosotros. Seguiremos, pues, la evolución histórico-dogmática a tenor de las vibraciones que ésta ha tenido en cada uno de los siglos de la Iglesia.

1. «Didaché»

> *Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. Si no dispones de agua viva, derrama tres veces agua sobre la cabeza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* [1].

A través de este documento tenemos acceso a la fe eclesial de este tiempo en el misterio trinitario. La *Didaché* es un vivo exponente de la fe de la comunidad primitiva al hablar, dentro de un marco litúrgico-bautismal, de Dios [2], como Padre de todos, Creador de todas las cosas por causa de su nombre [3]; de Jesús, como camino hacia el Padre, por quien nos dirigimos a Dios [4], y del Espíritu Santo, a quien se atribuye la inspiración y acción divina en la proclamación profética [5].

La *Didaché*, pues, enlaza con el kerygma apostólico dentro de una simplicidad de formas de expresión de fe sobre la re-

[1] F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924): *Sammlung ausgewählter Kirchen-und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften* I: *Didaché* VII 1-3 p.5; D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*. Ed. bilingüe (Madrid 1950) p.84; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.126.

[2] *Didaché* VII I, según la edición crítica de F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.5.

[3] *Didaché* X, 3-4: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* p.6.

[4] *Didaché* IX 2-4: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* p.5-6.

[5] *Didaché* XI 7: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* p.7; D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Madrid 1950) p.67. Fundamentalmente hemos aceptado su versión.

velación salvífica de la trinidad de Dios. Característica peculiar de dicho documento es el sentimiento profundo de la paternidad de Dios y de nuestra filiación divina en la consagración bautismal, sobresaliendo por su importancia de las otras manifestaciones litúrgicas [6]. A la triple invocación trinitaria sigue el triple gesto de inmersión o de ablución para acentuar todavía más la confesión trinitaria, significada en las palabras. El Padre aparece como el principio fontal de todo el bien, que derrama sobre nosotros por su Hijo, Jesucristo (*Didaché* 9,1-5)[7].

2. San Clemente Romano

Las *Cartas* de Clemente rezuman la fragancia de la fe de la Iglesia primitiva acerca de Cristo, Hijo de Dios, en el ambiente también de máxima sencillez, semejante a la *Didaché*. Parece beber Clemente en la cristología paulina, expuesta en Flp 2,5-11, cuando exhorta a los de Corinto a la caridad y humildad a imitación de Cristo, que, *siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo* (Flp 2,6-7) [8].

En esta vertiente de la santidad cristiana sitúa Clemente su confesión en Cristo, como *Kyrios*-Señor. Dicha proclamación del señorío de Cristo impregna la mayor parte de las páginas de Clemente, que designa a Cristo con dicho título, como su nombre propio, al igual que, para describir al Padre, se sirve del apelativo *Theós* [9].

[6] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au Concile de Nicée* II (Paris 1928) p.192ss; G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne* (París 1927); F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.5; H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern:* TU 65 (1957) 160-239.

[7] *Didaché* IX 1-5: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.5-6; D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos.* Ed. bilingüe (Madrid 1950) p.65 y 86; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.126.

[8] *Der Klemensbrief* XVII 1: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.44-45. También D. Ruiz Bueno, o.c., p.193. J. Lebreton (*Histoire du dogme* II p.267-269) no duda de la inspiración de Clemente en San Pablo (Flp 2,5-11) por la misma contextura ideológica de la expresión acerca de la gloria que corresponde al Unigénito, velada por la voluntaria humillación de Cristo. J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1946) p.19; J. A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rom* (Westminster 1946) p.71s.

[9] D. Ruiz Bueno (*Padres Apostólicos.* Ed. bilingüe [Madrid 1950] p.140, ve un influjo de la lengua litúrgica en la formación de dicha fórmula, tan usual en Clemente

El misterio salvífico de Jesús como manifestación de su personalidad divina

A través del misterio salvífico de Cristo queda puesta de relieve la dignidad de Jesús, en quien se revela el «Cetro de la grandeza de Dios», en expresión del mismo Clemente [10]. La exposición cristológica de Clemente está tejida de una serie de textos del Antiguo Testamento, en particular de Is 53,1-2 y Sal 21,7-9, en donde se describen los sufrimientos del Siervo de Yahvé. Esta proclamación profética adquiere su plena luz en Cristo, en quien se cumple el designio salvífico de Dios sobre la humanidad. Pues en Cristo Dios se manifiesta como amor, en cuanto libera al hombre. La revelación de Dios en Cristo está atestiguada por una fraseología tan abundante, que llega a constituir como la espina dorsal de los escritos de Clemente. Varios términos inciden en el mismo concepto: «La aparición del Cetro de la grandeza de Dios», «el Señor Jesús», «la revelación del brazo del Señor» [11]. Estas expresiones entrelazan con un rico filón de tradición bíblica al ser el «cetro» el símbolo, no sólo del poder, sino también de la misericordia y de la gracia donal de Dios [12]. Dichos elementos convergen en la teología de Clemente en la revelación de Dios en Cristo.

Unicamente tiene la humanidad acceso a Dios por Jesucristo. Pues la luz divina no habría penetrado en la espesa nube de las tinieblas si Cristo no hubiera reflejado en sí el rostro divino del Padre. La presencia de Cristo es presencia de Dios en medio de los hombres. Cristo, pues, como revelador del Padre, es personalmente Palabra reveladora, que debe ser acogida con fe. La revelación sólo adquiere su dimensión completa al ser recibida por el hombre. Pues nos es posibilitada nuestra sintonización con lo divino por la humanización de la Palabra del Padre, que, al dirigirse a nosotros, deviene don de sí misma. Nos dirá el mismo Clemente: «Por

[10] *Der Klemensbrief* XVI 2: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.43; D. Ruiz Bueno, o.c., p.191.

[11] *Der Klemensbrief* XVI 2-3: ibid., p.43.191.

[12] Am 1,5; Sal 45,7; Est 4,1; 5,2. Todos los mejores comentadores de Clemente están de acuerdo en que el santo reconoce explícitamente la preexistencia divina de Jesús en dicho pasaje; así J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.19-20. También Harnack y J. Lebreton, o.c., II p.267-269.

El fijamos nuestra mirada en las alturas del cielo; por El se nos abrieron los ojos del corazón; por El nuestra inteligencia, insensata y entenebrecida antes, reflorece ahora a su luz admirable...» [13].

La verdad ha brillado ante nuestros ojos por la revelación que Cristo nos ha hecho, al ponernos en comunión con el Padre de la verdad [14]. La iluminación divina que Cristo proyecta sobre nosotros es reflejo de la que eternamente recibe del Padre, a quien está vuelto cara a cara, «siendo el esplendor de su grandeza», ya que, «acerca de su Hijo, dijo el Señor: *Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy*» [15]. El Verbo es en sí la luz del Padre por la eterna generación, por la que procede del Padre.

Clemente salta de lo salvífico a lo óntico-inmanente del misterio trinitario desde la vertiente de la encarnación, por la que la Palabra del Padre ha hablado a la humanidad para descubrirle los secretos de su intimidad con el Padre y hacerle partícipe de su filiación divina. En la ideología clementina, la vertical del misterio trinitario, en cuanto descenso del Hijo del Padre al mundo, se hace accesible a nosotros en la horizontalidad de la revelación personal de Cristo, que llega hasta nosotros por la comunidad salvífica de la Iglesia.

La Iglesia, signo del amor del Padre al Hijo en el Espíritu Santo

Recibimos la revelación de Cristo a través de la comunidad eclesial, por la que Dios se comunica a los hombres de todos los tiempos. Por ella abraza Dios a toda la humanidad en la doble dimensión del espacio y el tiempo. Clemente es consciente del modo como ha querido Dios comunicarse al hombre en Cristo por su Iglesia, en la que le revela su fisonomía divina. Pues el amor del Padre, que reverbera en el Hijo en la unidad infinita del Espíritu, se hace transparente en la

[13] *Der Klemensbrief* XXXVI 2: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.55; D. Ruiz Bueno, o.c., p.211.

[14] La verdad ha brillado ante nuestros ojos por la revelación de Cristo, que nos pone en comunión con Dios, Padre de la verdad; cf. 2 *Clem.* XX 5, según la ed. crít. de Funk-K.Bihlmeyer, p.46.

[15] *Der Klemensbrief* XXXVI 2-4: F.X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.55; D. Ruiz Bueno, o.c., p.211.

Iglesia como comunidad de amor y de unidad de los hombres en Cristo [16].

La trilogía clementina: Dios-Cristo-apóstoles nos indica que el principio fontal de la unidad de la Iglesia es Dios-Padre, que se nos comunica en Cristo, como Palabra suya encarnada, y llega hasta nosotros por su Iglesia apostólica, que participa del mismo Espíritu del Padre y del Hijo [17]. Pues poseemos un solo Dios, y un solo Cristo, y un solo Espíritu de gracia, derramado sobre nosotros [18], siendo copartícipes de la vida íntima que tiene el Padre con el Hijo en el Espíritu Santo [19]. La exposición trinitaria de Clemente corre por los raíles de una suma simplicidad, como signo de la vivencia que tenía la Iglesia acerca de dicho misterio. «Clemente—dice Harnack—anuncia la profesión de la fe trinitaria sin comentarla, porque le parece tan clara que huelga todo comentario» [20].

La comunidad eclesial, que vincula con el lazo del amor a los elegidos, es signo en la tierra del amor del Padre al Hijo amado «por quien nos llamó de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de la gloria de su nombre» [21]. La bondad del Padre no sólo se manifiesta en la creación del universo, sino especialmente en la re-creación del mismo al enviarnos a su Hijo, por quien restaura en nosotros la imagen per-

[16] *Der Klemensbrief* XLVI 5-6: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.60; J. B. Lightfoot-J. R. Harmar, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.33.

[17] *Der Klemensbrief* XLII 1-3: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.57-58; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, o.c., p.31.

[18] *Der Klemensbrief* XLVI 6: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.60; *Der Klemensbrief* II 2: ib., p.36; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, o.c., p.14; D. Ruiz Bueno, o.c., p.179 y 220.

[19] *Der Klemensbrief* LVIII 2: F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.58; D. Ruiz Bueno, o.c., p.231; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, o.c., p.38; G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée* (Paris 1945) p.108-129; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg 1913) p.119ss.

[20] Harnack, *Der erste Klemensbrief: Sitzungsberichte der Kön. Pr. Akad.* III (1909) p.51 n.4. En expresión de A. Fliche y V. Martin *(La Iglesia primitiva: Historia de la Iglesia* I [Buenos Aires 1952] p.268), San Clemente y la Iglesia corintiana creen firmemente en la realidad de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, según se desprende de los escritos de Clemente (vers. del orig. franc.: *Histoire de l'Eglise* (Paris).

[21] *Der Klemensbrief* LIX 1-2: ed. crít. de F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.61; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.38-39.

dida de Adán, a fin de que entremos en la recirculación del amor que el Padre tiene al Hijo en la *koinonía* del Espíritu [22].

Jesucristo glorificado puso el sello divino a la unidad eclesial al comunicarnos por su resurrección el Espíritu del Padre, principio santificador de la Iglesia, que está presente en ella para esculpir en su interior la imagen del Hijo del Padre [23], hablándole por las Escrituras e impulsando a los servidores de la gracia de Dios a la proclamación del Reino del Padre [24]; ya por boca de Jeremías, como signo profético de los tiempos mesiánicos; ya por boca de Pablo, inspirado por el mismo Espíritu [25]. La presencia del Espíritu Santo en los momentos cruciales de la vida de la Iglesia es signo revelador de su personalidad divina, ya que solamente Dios puede obrar de manera divina en la historia salvífica de la Iglesia.

Del estudio de dicho documento se desprende que la Iglesia del primer siglo expone su teología trinitaria dentro del marco de su vivencia de fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu, que actúa en las almas y en la comunidad eclesial. Las características peculiares de cada Persona divina quedan descritas al atribuir al Padre la creación, como revelación de su poder y sabiduría; al Hijo, la redención, como manifestación del amor de Dios a los hombres, y al Espíritu, la acción de interiorizar en los hombres el amor del Padre, revelado en el Hijo, que aparece siempre íntimamente unido al Padre por su relación interpersonal que tiene con él.

La aportación principal de Clemente en el progreso dogmático del misterio trinitario está en que, dentro del categorial salvífico del NT, en que explicita dicho misterio, pone de manifiesto la realidad de las tres divinas Personas en pie de igualdad, al mismo tiempo que las distingue en la unidad divina [26].

[22] *Der Klemensbrief* XXIII 1: ed. crít., F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.48; *Der Klemensbrief* VII 1-7: ib., p.38-39.

[23] *Der Klemensbrief* LXIII 2: ed. crít., F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.69.

[24] *Der Klemensbrief* VIII 1: ed. crít., F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.39; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 19 65) p.16.

[25] *Der Klemensbrief* XLVII 3: ed. crít., F. X. Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.60.

[26] No hay razón alguna para atribuir a Clemente una cristología de sabor subordinacionista. Alguna expresión que pudiera favorecer dicha concep-

El categorial véterotestamentario en que se mueve Clemente deja sus huellas en sus doxologías al poner el acento en la unidad divina del Padre, como Principio fontal de toda la Trinidad, manifestada en su obra salvífica [27]. De esta forma salva la tensión entre la unidad divina y el misterio trinitario, como la novedad revelada por Cristo y hecha vida en nosotros por el Espíritu.

Aunque las fórmulas propiamente trinitarias no sean muy abundantes en la pluma de Clemente, no están, sin embargo, totalmente ausentes de sus escritos. Algunas de ellas son muy claras al respecto, atribuyendo las mismas obras divinas al Hijo y al Espíritu que al Padre en la idéntica unidad de vida divina. Por ahí nos ha indicado Clemente el camino a seguir en la descripción de la personalidad divina del Hijo y del Espíritu Santo: a través de su actuar estrictamente divino en la obra salvífica nos muestra su divino rostro, idéntico al del Padre. Clemente asciende a la Trinidad ontológica a través de la trinidad económico-salvífica. En el amor que el Padre nos profesa en el Hijo, por quien nos comunica su mismo Espíritu, nos da acceso a la comprensión del amor eterno que el Padre tiene al Hijo en el Espíritu.

3. San Ignacio de Antioquía

Otro jalón importante en la manifestación de la fe eclesial de los primeros siglos en el misterio trinitario lo constituye la persona de Ignacio de Antioquía. Su exposición trinitaria tiene no pocos puntos de contacto ideológico con la de San Clemente. Presenta, sin embargo, mayor riqueza de matices dentro de un desarrollo más extenso y completo. Acentúa el momento cumbre de la encarnación, como revelación de la relación personal del Verbo con el Padre, que manifiesta a

ción en sus páginas queda suficientemente justificada por la escasez de términos de que disponía el santo, a la vez que por el ropaje platónico con que revestía su manera de expresarse. Véase J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.105.

[27] La descripción de la bondad divina del Padre está presentada bajo el categorial estoico, pero con un contenido totalmente religioso-salvífico; véase G. Bardy, *Expressions stoiciennes dans la Ier. Clem.*; RechScRel 13 (1922) 73-85; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au Concile de Nicée* II p.256.

los hombres al salir de su eterno silencio. Con la palabra «silencio» designa Ignacio la intimidad infinita entre el Hijo y el Padre, de quien procede el Hijo: «Jesucristo, su Hijo, que es Palabra suya, que procedió del silencio» equivale a: «Jesucristo, que procede de un solo Padre» [28]. El Padre es el eterno Silente, mientras que el Hijo es su eterna Palabra, que expresa quién es el Padre. El ambiente cultural en que escribe Ignacio, que es el gnóstico, designa con dicha palabra: «silencio», la divinidad, el ser divino [29]. A través de este término, en el contexto de la carta de Clemente, queda expresado el origen divino del Verbo en su relación al Padre.

El descenso de la encarnación es la locución divina del Verbo dirigida a la humanidad. Pues la eterna Palabra, que el Padre pronuncia como expresión exacta de sí mismo, resuena en medio de la humanidad al asumir el Hijo carne humana para hablarnos del Padre y de su relación personal con el mismo. La encarnación, como revelación de lo que es Dios, concentra en sí la primera manifestación eficiente de dicha Palabra en la creación, en cuanto comunicación del ser: «Un Maestro hay que *dijo y fue*» [30]. Ignacio inserta su teología trinitaria en la línea joánica: *por él fueron hechas todas las cosas* (1,1), y en la paulina de Col 1,16.

La creación es la primera intervención personal de Dios en la historia salvífica. A la luz de la revelación se percibe la relación personal del Hijo al Padre, que derrama su bondad al sacar los seres de la nada. Preside dicha creación la Palabra eficaz de Dios, que es reveladora del amor del Padre en la plasmación del ser criatural. Ignacio orquesta dicha presencia de Cristo en la creación, como «Maestro» que, al igual que

[28] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VIII 2; VII 2: ed. crít. F. X. FUNK-K. BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.90; J. B. LIGHTFOOT-J. R. HARMER, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.70.

[29] A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I 1 (Roma 1958) p.195-196: «Dios desde toda la eternidad vivía en matrimonio sublime con el *silencio*», según la concepción gnóstica. G. MENSCHING, *Das heilige Schweigen* p.151.

[30] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* XV 1: ed. crít. F. X. FUNK-K. BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.86; J. B. LIGHTFOOT-J. R. HARMER, o.c., p.67. La interpretación del pensamiento de Ignacio acerca de la intervención del Verbo en la creación es sostenida por RACKL (*Die Christologie des hl. Ignatius v. Ant.* [Freiburg 1914] p.274) y mantenida por J. Lebreton (o.c., II p.323).

Yahvé en el AT, pronuncia su palabra creadora y las cosas quedan vestidas de ser.

La primera revelación en la creación nos emplaza a la plenitud de la misma en la encarnación intramundana, cuando el Hijo del Padre se hace encontradizo al hombre para llevarle al Padre a fin de hacerle partícipe de la misma intimidad divina de que él goza como Unigénito del Padre. Recorre Ignacio todos los hitos del AT, que le señalan de manera progresiva la gran epifanía del Hijo del Padre: «Jesucristo es el Sumo Sacerdote, a quien le está confiado el Santo de los santos, el solo a quien le han sido encomendados los secretos de Dios, siendo El la Puerta de Dios, por la qùe entran Abrahán, Isaac y Jacob, los profetas, apóstoles y la Iglesia. Todo está dirigido a la unidad de Dios» [31].

La encarnación es la gran manifestación del amor de Dios a los hombres, en cuanto encierra en sí todo el misterio salvífico de Cristo, su pasión y su resurrección, en orden a la comunicación de la vida divina, que él posee con el Padre [32]. «Cristo es, en expresión de Ignacio, del linaje de David según la carne, e Hijo de Dios según el poder de Dios» [33]. El Santo pone de relieve los grandes contrastes que se dan en Cristo cuando dice: «Cristo es carnal a la par que espiritual, en la carne hecho Dios, Hijo de Dios e hijo de María, Dios Jesucristo Nuestro Señor» [34].

La intimidad personal entre el Padre y el Hijo está expresada por Ignacio con la palabra «espíritu», para designar la unidad de naturaleza divina entre ambos. La resurrección, último anillo que remata la obra salvífica de Jesús, es la revelación de que en la carne glorificada de Cristo se halla personalmente encarnado el Hijo de Dios, igual al Padre: «Después de

[31] *Der Ignatiusbrief an die Philadelphier* IX 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.104; D. RUIZ BUENO, o.c., p.486. La expresión acerca de Cristo, Puerta del Padre, es una imagen que, respaldada en Jn 10,7-9, es muy cara a los Santos Padres. La hallamos ya en Clemente (1 *Carta* 48,4), y luego la encontraremos otra vez en Hermas *(Sim.* IX 2,12).

[32] *Der Ignatiusbrief an die Philadelphier* IX 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.104-105.

[33] *Der Ignatiusbrief an die Smyrnäer* I 1: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.106. Parece evocar el texto de Pablo (Rom 1,3-4) cuando describe a Cristo, del linaje de David según la carne, pero constituido Hijo de Dios en poder y espíritu. D. RUIZ BUENO, o.c., p.489.

[34] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* VII 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.90.

su resurrección comió y bebió con ellos, siendo realmente hombre, aunque espiritualmente era una sola cosa con el Padre»[35]. Parece una resonancia de las afirmaciones de Jesús, recogidas por Juan cuando afirma: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30).

Dicha relación interpersonal del Hijo al Padre se transparenta en la unidad de la obra de la salvación, como un «vivir en Dios», que Ignacio identifica con «el vivir en Cristo», en la misma vertiente de la apelación «de templos de Dios» y «templos de Cristo»[36]. Pues Cristo, lo mismo que el Padre, es «nuestra vida inseparable», «nuestra vida eterna», «nuestra auténtica vida»[37]. Aquí radica el sentido de «espíritu» aplicado a Cristo, según lo asentado anteriormente: Cristo, como el Padre, es el Principio de nuestra vida verdadera, porque él la posee en plenitud. Su relación íntima con el Padre constituye su personalidad divina en la idéntica posesión de la vida divina. Ignacio asciende, sin embargo, al conocimiento de esta intimidad excepcionalmente única del Hijo con el Padre a través de su acción salvífica entre la humanidad, en la que nos revela su orientación infinita al Padre.

La vida que Cristo nos depara del Padre, por la misión recibida del mismo, es ante todo un conocimiento transformante, al manifestarnos la fisonomía divina del Padre irradiada en el Hijo encarnado. Nos queda así posibilitado nuestro conocimiento de Dios, porque el Verbo es el mismo Pensamiento de Dios. La encarnación, pues, es la manifestación del eterno Pensamiento del Padre en expresión del mismo Antioqueno: «Jesucristo, vivir nuestro, es el Pensamiento del Padre»[38]. El Hijo es el espejo en el que el Padre contempla eternamente su divina imagen. Ignacio parece recoger la cita de Mt 11,27, en donde Jesús confiesa el conocimiento infinito que tiene del Padre: *Ninguno conoce al Padre sino el Hijo y aquel*

[35] *Der Ignatiusbrief an die Smyrnäer* III 3: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.106.

[36] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* VI 2; *an die Magnesier* III 3; *an die Philadelphier* VII 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p. respect. 90.89.104.

[37] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* III 2; *an die Magnesier* I 2; *an die Smyrnäer* IV 1: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p. respect. 83.106-107.89.

[38] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* III 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.89.

a quien el Hijo quiere revelarlo. Este conocimiento divino que el Hijo tiene del Padre nos conduce al ser íntimo del Padre y del Hijo en su relación interpersonal.

Filiación divina de Jesús

Por este camino descubre Ignacio la filiación divina de Jesús, no sólo en su encarnación, sino en su misma preexistencia divina. Cristo no deviene Hijo de Dios por el hecho de la encarnación, sino que se hace *Hombre salvífico* para nosotros precisamente *porque es Hijo de Dios*. Múltiples son los textos en los que claramente expone Ignacio la filiación divina de Cristo. Constatamos además la intención de Ignacio al utilizar en griego la palabra *uiós*, en lugar de *pais*, que carece de la fuerza expresiva de la primera en orden a designar la filiación divina del Hijo con respecto al Padre: «Vamos al Padre por medio de Jesucristo... por su *propio Hijo*» [39].

Todavía cabría preguntarse si la filiación divina a que aluden los textos es eterna o tiene carácter de temporalidad. Ahí se plantea un problema de fondo de gran importancia, como bien ha observado Lebreton al cuestionar la mentalidad de Ignacio en el siguiente esquema: Cristo es Hijo de Dios sólo en cuanto encarnado, o por su divina naturaleza [40].

La clave de la solución nos la darán los términos empleados por el mismo Ignacio, a la luz de la ideología de su época. En efecto, la realidad de la filiación divino-eterna del Verbo está designada por Ignacio con la palabra «espíritu», que en la mentalidad de su tiempo significa: su condición divina preexistente, como lo ha demostrado Orbe al afirmar que «es preciso distinguir en el Salvador dos elementos: uno divino, el espíritu *(pneuma)*, y otro humano, sensible, la carne *(sarx)*. Antes de hacerse hombre (= carne), el Salvador era espíritu, Dios. Ignacio conocía ya al Cristo atemporal, preexistente. Denomina «espíritu» al Cristo encarnado, en virtud de su condición divina preexistente. *Pneuma*, igual que en San Pablo (2 Cor 3,17), en San Ignacio y, en general, en la primera cristología, así gnóstica como eclesiástica, significa la naturaleza

[39] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* IV 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.89.

[40] J. LEBRETON, o.c., II p.314. Dicha obra ha orientado nuestro trabajo.

divina, opuesta a *sarx*, la naturaleza humana»[41]. El término, pues, que nos inducía a dudar acerca del pensamiento de Ignacio, nos ha arrojado nueva luz sobre la fe de la Iglesia primitiva en la unidad de la naturaleza divina del Hijo con el Padre.

Unidad divina del Padre y del Hijo

La relación del Hijo al Padre, según se desprende de la revelación de Cristo en los escritos ignacianos, nos introduce en la unidad divina del Hijo con el Padre. Porque al llamar Ignacio a Cristo Señor y Dios y afirmar, por otra parte, la unicidad de Dios, proclama dicha unidad divina del Hijo y el Padre[42].

El modo de designar Ignacio a Jesucristo con el nombre de Dios, «Yo glorifico a Jesucristo, Dios»[43], nos evoca el paralelismo ideológico, registrado en toda la tradición bíblica, en particular del AT, cuando el pueblo se dirige a Yahvé como a su Dios, confesando su dominio absoluto y universal sobre todo el universo. Así se expresa Ezequiel en su petición a Yahvé (2 Re 19,15-19): *Yahvé, Dios de Israel, tú solo eres Dios en todos los reinos de la tierra; tú el que has hecho los cielos y la tierra.* Dichas expresiones no acusan en modo alguno una configuración subjetiva de Yahvé por parte del pueblo, sino únicamente la posesión actual de la presencia real de Yahvé en medio de Israel. En esta misma línea, pues, se inserta la confesión de la primitiva comunidad cristiana sobre la divinidad de Cristo, al utilizar la simplicidad de dicha fórmula, que está en consonancia además con el NT, en particular con el evangelio de San Juan, y con las profesiones de fe de todos los símbolos. San Ignacio representa la expresión de la fe trinitaria de la Iglesia en un momento privilegiado de

[41] A. Orbe, *La unción del Verbo* (Roma 1961) p.15, en nota. También J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* II 1 (Michigan 1965) p.48; Schlier, *Ignatius* p.132ss; Rackl, *Christologie* p.196ss. A su vez, A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos* (Roma 1966) IV p.82ss, en donde expone que, bajo el nombre de espíritu, designaban los gnósticos el seno del Padre, su ser escondido, según el *Ev. Ver.* 23,33ss; G. van Groningen, *First Century Gnosticism. Ist Origin* (Brill 1967) p.91 y 94-95.

[42] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* I 1; VII 1; VIII 2: ed. crít. de Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p. respect. 88-89.90. «Que os mantengáis unidos a Jesucristo, Dios» *(Der Ignatiusbrief an die Romer,* inscripción ed. crít., p.96).

[43] *Der Ignatiusbrief an die Smyrnäer* I 1: ed. crít. de Funk-K. Bihlmeyer, o.c., p.106; *an die Trallianer* VII 1: ed. crít., p.94.

su expansión existencial en la era inmediatamente postapostólica.

La intimidad divina del Hijo con el Padre es expresada por Ignacio dentro del categorial bíblico del NT, aunque sin la explícita citación del mismo: «Jesucristo, nuestro Dios, estando cabe el Padre, se nos manifestó» [44]. «Permaneced siempre en nuestro Dios Jesucristo en la unidad de Dios» [45]. Parece evocar el santo el prólogo joánico y la manifestación paulina del gran Dios y Salvador N. S. J. En particular, porque omite Ignacio incluso el artículo al nombrar la divinidad para expresar la comunidad de naturaleza divina del Padre y del Hijo.

Ignacio desglosa la unidad divina del Hijo con respecto al Padre al describir el misterio salvífico de Cristo como revelación de aquella interna orientación divina que eternamente tiene el Hijo hacia el Padre, según la cita de San Juan (1,18).

La serie de textos en los que queda descrito Cristo en las *Cartas* ignacianas trazan líneas de convergencia muy fuertes hacia la revelación de Cristo como Hijo único del Padre, sea en su preexistencia eterna en el Padre, sea como saliendo del seno eterno del Padre en el momento de la encarnación, que presupone, en la mentalidad de Ignacio, su preexistencia divina, íntimamente unido al Padre en un mismo Espíritu. Ignacio ve en la carne de Cristo al Hombre-Dios, que salva a la humanidad al revelarse como Hijo del Padre por su eterna relación con el mismo.

[44] *Der Ignatiusbrief an die Romer* III 2: ed. crít. de FUNK-K. BIHLMEYER, o.c., p.98; D. RUIZ BUENO, o.c., p.476, cuya versión tenemos presente y fundamentalmente utilizamos en los textos que referimos; J. LAWSON, *A theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (New York 1961) p.151; A. FLICHE-V. MARTIN, *La Iglesia primitiva*, en *Historia de la Iglesia* (Buenos Aires 1952) p.276 (vers. del orig. franc. *Histoire de l'Eglise)*, en donde sostiene que, en Ignacio, la encarnación tiene el sentido de *kénosis* de aquel que es Hijo de Dios en su preexistencia divina. También J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme* I (Tournai 1957) p.249, en donde refiere el sentido misterioso de la encarnación, como revelación de la divinidad de Cristo.

[45] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VI 1: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.90; *an Polykarp* VIII 3: ed. crít., p.113; D. RUIZ BUENO, o.c., p.462 y 502.

Manifestación de la relación personal de Cristo al Padre en la Iglesia

La revelación de Jesús a nosotros, sin embargo, no se da sino dentro de la dimensión eclesial, en la mente de Ignacio; porque la manifestación del Verbo encarnado nos llega a través de la Iglesia en su perennidad histórico-salvífica. En la configuración interna de la Iglesia brilla un destello de la vida íntima de Dios. La unificación de la acción cristiana en el amor refleja la unidad del obrar divino de Jesús, que es revelación de su único ser con el Padre [46].

El ejemplar de la unidad de la Iglesia se halla, según Ignacio, en la unidad divina que tiene el Hijo con el Padre en el seno trinitario: «Así como el Señor nada hizo sin su Padre, siendo una misma cosa con él; de igual manera nada hagáis vosotros sin contar con vuestro obispo, reunidos en común en el amor» [47]. Sostiene J. N. D. Kelly que los textos de Ignacio y sus comparaciones de la relación de Cristo al Padre, análoga a la que existe entre la Iglesia y el obispo, suponen el concepto de la distinción real de las personas en la unidad divina [48]. Pues no finaliza la tendencia existencial de la vida cristiana sino en la unión con Cristo en una plena adhesión a su Iglesia [49], como signo de la pertenencia al Padre en la vinculación de un mismo Espíritu [50].

[46] Ignacio abandona la forma arcaica *(páis Theoú)* sustituyéndola por la inequívoca de *(uiós toú Theoú)* para designar la preexistencia divina de Jesús en el Padre; véase D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*. Ed. bilingüe (Madrid 1950) p.417. También RACKL, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien* (Freiburg 1914); A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici* (Romae 1938) p.146.

[47] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VII 1: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.90; D. RUIZ BUENO, o.c., p.463.

[48] J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. francesa *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (París 1968) p.99-101.

[49] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VII 2: ed. crít., p.90.

[50] Ignacio designa al Padre con el nombre propio de *Theós*—según el NT—, para aplicarlo luego a Jesucristo, como Unigénito del Padre, de acuerdo con el dato revelado. Cristo es el nombre propio del Hijo del Padre, aparecido en la tierra con carne humana, en la mentalidad de Ignacio. La paternidad de Dios con respecto a Jesús es participada por la comunidad eclesial por la vinculación íntima del amor de los hombres entre sí con Cristo. Ignacio parece recoger toda la riqueza de las cartas joánicas y paulinas, en las que arraiga su doctrina al hablar del Hijo con relación al Padre (Rom 6, 5-11; Jn 6 y 15). Cf. J. LEBRETON, o.c., II p.284-285; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1965). Vers. franc. *Initiation à la doctrine des*

La unidad eclesial, signo de la unidad divina del Padre y del Hijo en el amor del Espíritu, constituye quizá la característica más saliente de la teología de Ignacio. De ahí la misión específica de Cristo en la mentalidad de Ignacio: darnos acceso a la vida de intimidad que él tiene con el Padre, de quien nos vienen todos los bienes por medio del Hijo [51]. Por esto la relación que Cristo tiene con el Padre es el ideal a imitar en la vida del cristiano: «Vosotros estáis, como Iglesia, unidos a Jesucristo, como él lo está con el Padre» [52]. «Sed imitadores de Cristo como él lo es del Padre» [53]. La vida de Cristo se consumó en su vuelta al Padre, transparentando en su humanidad la unidad divina que Cristo tenía con el Padre.

La imitación del Padre por parte de Cristo, descrita por Ignacio, no adolece en modo alguno de subordinación, pues corresponde a la *kénosis*: «abatimiento» de Cristo por la encarnación, que le condiciona al estado del Siervo doliente de Yahvé. El resplandor de la *doxa* del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, toma una especie de opacidad al revestirse de la *sarx* pasible y mortal, para vivificarnos, a través de ella, con el don del Espíritu. Por esto contrapone claramente Ignacio el estado *sarkikós* al *pneumatikós* de Cristo al afirmar la doble realidad que él advierte en el misterio de Cristo. No son dos planos que se suceden a manera de un doble estadio del misterio de Cristo, sino dos realidades coordenadas y concéntricas que, sin confundirse, se unifican en la única Persona divina de Cristo. En esta vertiente se halla toda la

Pères de l'Eglise (Paris 1968); M. LOODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II^e au début du IV^e siècle* (París 1966) p.91-92; J. LIEBAERT, *Histoire des dogmes. L'incarnation. Des origines au Concile de Chalcédoine* (Paris 1966) p.57-65.

[51] *Der Ignatiusbrief an die Romer* III 3; *an die Smyrnäer* III 3; *an die Epheser intr.*: edic. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p. respect. 98.106 y 82.

[52] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* VI 1: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.84.

[53] *Der Ignatiusbrief an die Philadelphier* VII 2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.104. La relación personal de Jesús con el Padre se manifiesta actualmente en la presencialidad salvífica de la Iglesia en medio del mundo, como comunidad de amor y de unidad: «amaos mutuamente en Jesucristo; formad una sola cosa con vuestro obispo» (*Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VI 2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.90, y D. RUIZ BUENO, o.c., p.462), para irradiar en la tierra la unidad divina de Jesús con el Padre, al formar un solo templo y el único altar de Dios. Pues la Iglesia debe ser transparencia de aquella unidad divina que Jesús goza con el Padre, reflejada en su humanidad glorificada.

serie de textos que iluminan la doble realidad que Ignacio descubre en Cristo: «Aquel que está por encima del tiempo, el que es invisible, por nosotros se hizo visible» [54].

De la misma manera que el pueblo elegido conocía a su Dios a través de las gestas salvíficas que él realizaba en medio de Israel para testimoniarle el amor que le profesaba, así la Iglesia posapostólica se expresa en un categorial que evoca toda la línea salvífica, trazada por las páginas del AT. En la descripción del evento salvífico de Cristo se sirve de una serie de elementos para explicitar la plenitud de la divina presencia en medio de la humanidad, en continuidad con la obra salvadora del Dios del AT. Ignacio vive del ambiente ideológico de la Iglesia posapostólica en la expresión cristológica de su pensamiento. Dicho condicionamiento no sólo cristaliza en el título de *Kyrios*, aplicado a Cristo, sino en el mismo nombre de *Theós*, referido al Padre y al Hijo dentro de la realidad eclesial en que se desenvuelve la revelación que el Verbo encarnado nos ha comunicado acerca de su diálogo interpersonal con el Padre.

Ignacio contempla toda la revelación del misterio trinitario a la luz de la encarnación del Hijo; en expresión de J. Lebreton, «Ignacio percibe el misterio de la vida divina de Cristo a través de la realidad de la vida humana de Cristo, en el *Dios hecho carne* por nosotros» [55].

La situación histórica en que se halla inmerso ideológicamente Ignacio nos da la clave para interpretar la intención que tenía al describir la relación divina de Cristo al Padre, revelada en la encarnación. Pues el docetismo y el agnosticismo circunscriben la pluma de Ignacio en un contexto ideológico muy determinado en la misma selección de textos escriturísticos que le facilitarán la exposición del misterio total de Cristo. Porque debía afirmar la realidad de Cristo-Hombre a la vez que su filiación divina, según se desprende del dato revelado, en donde «el Hijo nada hace sin el Padre», siendo todo el obrar salvífico de Cristo un trasunto de su *élan* divino hacia el Padre [56], de quien derrama su Espíritu sobre la Iglesia.

[54] *Der Ignatiusbrief an Polykarp* III 2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.111; *an die Epheser* VII 2: ib., p.84; D. RUIZ BUENO, o.c., p.498-499 y 451.

[55] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1928) p.310.

[56] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VII 1; *an die Smyrnäer* III 3:

El Espíritu Santo y la Iglesia

Bajo un símbolo arquitectónico expone Ignacio la obra salvífica de Dios, reveladora del misterio trinitario: «sois piedras del templo del Padre, preparadas para la construcción de Dios Padre, levantadas a las alturas por la palanca de Jesucristo, que es la cruz, haciendo veces de cuerda el Espíritu Santo» [57]. A través de la comunidad eclesial no sólo queda manifestado el misterio trinitario, sino, lo que es más, se hace éste presente entre nosotros. La comunidad cristiana vive existencialmente de la realidad de su Dios en medio de ella al profesar su amor al Padre por el Hijo, en el Espíritu [58]. Observa Galtier que Ignacio, en la *Carta a los de Magnesia,* nombra las tres divinas Personas simultánea y distintamente según el orden en que se encuentran al final de la segunda carta a los Corintios (13,13) [59].

El obrar salvífico del Espíritu Santo en íntima unión con el Padre y el Hijo, según se desprende de la verdad revelada, induce a Ignacio a describir la personalidad divina del mismo. Confiesa la divinidad del Espíritu Santo al colocarle en igualdad de condición salvífico-divina con el Padre y el Hijo. Más aún, la acción específica que le atribuye revela su personalidad distinta de las otras personas. Dicha afirmación queda confirmada por una serie de expresiones del santo, en donde aparece el Espíritu Santo actuando la obra divina de Dios en los momentos cruciales de la historia de la salvación. En su *Carta a los Efesios* 18,2 menciona el antioqueno la obra del Espíritu en la concepción virginal de Jesús, respaldado en la Biblia: «Nuestro Dios Jesús fue llevado por María en su seno, conforme a la dispensación de Dios, por obra del Espíritu

ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.89.106, resp.; D. RUIZ BUENO, o.c., p.463; J. LEBRETON, o.c., p.311.

[57] *Der Ignatiusbrief an die Epheser* IX 1: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, o.c., p.85; L. CHOPPIN, *La Trinité chez les Pères Apostoliques* (Lille 1925) p.80-100.

[58] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* XIII 1-2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.92; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.66-68; J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.55-58.

[59] P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Romae 1946) p.31; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg 1913) p.132ss; TH. RÜSCH, *Die Enstehung der Lehre vom Hl. Geist bei Ignatius v. Ant.* (1952).

Santo»[60]. Ahora bien: es propio y exclusivo de Dios realizar su obra salvífica en la misión de su Mesías al mundo; esto es atribuido precisamente al Espíritu Santo.

La presencia del Espíritu de Dios en medio de los hombres es el gran don que Dios les concede al dárseles a sí mismo en su Espíritu[61]. Porque «el Espíritu, que procede de Dios, es el que da cohesión a la unidad eclesial al vincular en el amor a los hermanos entre sí y con el obispo, representante de Jesús»[62]. Cristo ha establecido la Iglesia por su Espíritu, para que él transforme el interior de los hombres, configurándolos a la imagen de Cristo, que vive en ellos por su Espíritu, a fin de destruir el hombre carnal y convertirlo en espiritual[63].

En resumen: El misterio pascual, que incluye el nacimiento, muerte y glorificación de Jesús, ilumina actualmente, según la mentalidad de Ignacio, la vida íntima de Dios, revelada en Cristo. Las cartas de Ignacio describen la comunidad eclesial que vive del misterio trinitario en su existencia cotidiana, sintiéndose amada por el Padre en la misión divina del Hijo y del Espíritu. La fe de la Iglesia primitiva se transparenta en los escritos del obispo de Antioquía, poniendo el acento en la encarnación, que concentra toda la obra salvífica de Jesús, como revelación del misterio trinitario. Ignacio describe la realidad profunda del Dios tripersonal en sus relaciones divinas a la luz de la revelación, concienciada por la fe de la Iglesia. Pues toda la economía de la salvación eclesial está enraizada en la realidad del Padre y del Hijo en el Espíritu.

4. San Policarpo

Afín a la doctrina de Ignacio es la de San Policarpo. El misterio trinitario impregna las páginas de su *Carta* y *Martirio*. Transmite de manera muy sencilla el *kerygma* apostólico acerca de la revelación trinitaria.

60 *Der Ignatiusbrief an die Epheser* XVIII 2: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.87.

61 *Der Ignatiusbrief an die Epheser* XVII 2: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.87.

62 *Der Ignatiusbrief an die Philadelphier* VII 1-2: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.103.

63 *Der Ignatiusbrief an die Philadelphier inscrip.*: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.102. Dicha antítesis, como advierte J. Lebreton (o.c., II p.329) es frecuente en Ignacio; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.79.

Revelación de Dios en la manifestación del misterio trinitario

Se advierte en algunos de los textos trinitarios del santo una citación implícita del lenguaje bíblico al mencionar «el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios» [64], confesando la divinidad del Padre y la relación divino-personal del Hijo al mismo, dentro del contexto de la obra salvífica, a la que han sido llamados por la fe los elegidos. La fe en Dios Padre coincide con la fe en Jesucristo, Salvador de los hombres [65]. Aquí radica la razón del culto que tributan los cristianos a Jesucristo, frente a la acusación pagana: «Adoramos a Cristo, que murió por la salvación del mundo por ser el Hijo de Dios» [66].

El lenguaje paulino ha dejado sus huellas en las doxologías que rematan la exposición trinitaria de Policarpo al confesar la divinidad del Padre y de Jesucristo, como Señor y Salvador de la universal Iglesia, esparcida por la redondez de la tierra [67]. Ni está ausente de dichas doxologías la profesión de fe en el Espíritu Santo, juntamente con el Padre y el Hijo [68]. Dos líneas vertebran la teología trinitaria de Policarpo: la salvífica y la inmanente, convergiendo en la exposición de la vida íntima de Dios, Padre, Hijo y Espíritu.

5. «Carta de Bernabé»

La encarnación, como revelación del misterio trinitario

Un idéntico filón de doctrina se desliza por en medio de estos Santos Padres acerca de la profesión trinitaria. Incluso hay un punto focal que concentra su atención: la encarnación,

[64] *Der Polykarpbrief* XII 2: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.119; J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.99.

[65] Ib.

[66] *Martyrium Polykarps* XVII 3: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.129.

[67] *Martyrium Polykarps* XIX: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.130; D. Ruiz Bueno, o.c., p.686. A. Fliche-V. Martin *(La Iglesia primitiva,* en *Historia de la Iglesia* I [Buenos Aires 1952] p.282. Vers. del franc. *Histoire de l'Eglise)* afirma que dicho texto del *Martirio de Policarpo* «revela con toda diafanidad lo que el Señor significa para los fieles en la adoración que le tributan». J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.91-106; J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (New York 1961) p.153ss.

[68] *Martyrium Polykarps* XXII 1-2: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.131.

como revelación de la relación interpersonal de Cristo al Padre en la misión del Espíritu. Bernabé ve en la Alianza de Dios sancionada con Moisés una prefiguración de la Alianza auténtica que adquiriría su plenitud en la venida de Cristo en carne [69].

Preludio de dicha manifestación del Hijo del Padre es la creación, atribuida a la iniciativa del Padre y a la intervención del Hijo, según el texto del Génesis, interpretado de esta forma por el santo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*, que por primera vez, como advierte Lebreton, es interpretado por Bernabé como revelación prefigurativa del misterio trinitario [70].

Al atribuir Bernabé la creación al Padre, igual que al Hijo, apellidándole Señor del universo, como el Padre, se plantea el siguiente problema: ¿Por qué sufrió el Señor, siendo el Hacedor de todo el universo? Para dar solución a dicha cuestión recorre todas las etapas de la historia salvífica, desde la proclamación profética hasta la aparición del Hijo del Padre en medio de los hombres para salvarlos. La presencia del Hijo de Dios en el mundo polariza toda la historia de la salvación. «Pues tenía El que manifestarse en carne en medio de los hombres para destruir la muerte y ofrecerles su resurrección» [71], como culmen de toda la creación, restaurada por él en su vuelta al Padre.

La encarnación está orientada, en la mentalidad de Bernabé, a la cruz-resurrección, como revelación del amor que el Hijo del Padre nos ha profesado [72], describiendo en el misterio salvífico de Cristo la relación divina que vincula el Hijo al Padre. Pues los mismos atributos divinos son referidos tanto al Padre como al Hijo [73]. Las profecías que describen la historia salvífica del pueblo de Dios son reflejo de la sabiduría divina del Padre, revelada en su Hijo [74], que llevará los tiempos mesiánicos a su plenitud en la resurrección, trans-

[69] *Der Barnabasbrief* IV 8: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.13; J. B. LIGHTFOOT-J. R. HARMER, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.139-140.

[70] J. LEBRETON, o.c., p.338.

[71] *Der Barnabasbrief* V 6: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.15.

[72] «El Hijo de Dios, que es Señor, padeció para vivificarnos a nosotros» (*Der Barnabasbrief* VII 2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.18.

[73] *Der Barnabasbrief* I 7; V 6: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p. resp. 10 y 15.

[74] *Der Barnabasbrief* III 6; V 7: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.12 y 15.

formando el mundo para manifestar en él todo el esplendor del Reino del Padre [75].

La realización del Reino del Padre en medio de la humanidad es la revelación del amor de Dios, que quiere habitar entre nosotros por habernos hecho objeto de su amor benévolo [76]. La proximidad de Dios, en la profecía de Is 60,10, encuentra su cumplimiento en el Señor de la gloria, presente con sus dones en el interior del hombre [77]. Dicha acción salvífica es atribuida por Bernabé ya al Padre, ya al Hijo, como única obra divina del Padre y del Hijo, en la que queda revelada la unicidad del Padre y del Hijo. No se sigue, sin embargo, de ello la confusión de la divina persona del Padre y del Hijo, pues expresamente dice Bernabé que el Padre obra por el Hijo nuestra salvación [78]. Más todavía: los mismos nombres con que es designado el Padre y el Hijo evitan todo posible equívoco.

La personalidad divina del Espíritu Santo queda vinculada a la acción salvífica de Cristo, por quien tenemos acceso al Padre y participamos de su mismo Espíritu. En los escritos de Bernabé aparece el Espíritu en estrecha relación con Cristo, según el plan preconcebido del autor de iluminar el misterio trinitario a través de la revelación de Cristo. Dos veces nombra el Espíritu Santo referido al Señor—que, por el contexto, es Cristo—distinguiendo así su personalidad divina de la de Cristo [79]. Además, la intervención personal de Dios en nuestra historia salvífica, a través de la inspiración divina, queda asignada al Espíritu Santo, lo mismo que al Padre y al Hijo, según vimos ya [80].

La elección que Dios hace de los hombres a fin de que sean su pueblo predilecto es obra del Espíritu de Dios, que distribuye sus dones a aquellos a quienes dispuso su Espí-

[75] *Der Barnabasbrief* V 7; VII 11; VIII 5-6; XXI 1: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p. respect. 15.20.33.

[76] *Der Barnabasbrief* I 1: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.10.

[77] *Der Barnabasbrief* XXI 9: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.34.

[78] *Der Barnabasbrief* III 6; XIV 6: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.12.28.

[79] *Der Barnabasbrief* VI 14; IX 2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p. resp. 17 y 20.

[80] *Der Barnabasbrief* IX 7; X 2-9: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p. resp. 21 y 22.

ritu[81]. Les hace el Padre hijos suyos al convertirles en templos vivientes de su Espíritu[82].

La insistencia con que aparece el Espíritu Santo en los momentos cumbre de toda la trama salvífica nos induce a concluir que la confesión trinitaria de Bernabé se centra primordialmente en Cristo, como el gran revelador del Padre en la misión del Espíritu, que ha comunicado a la humanidad para conducirla al Padre. Un nuevo elemento, pues, nos ha aportado Bernabé en su descripción catequética del misterio trinitario, sin pretender ninguna elaboración teológica en la posesión pacífica del mismo, reflejo de la fe eclesial de aquellos primeros años del cristianismo.

6. «El Pastor» de Hermas

Entrelaza con la doctrina precedente la profesión de fe trinitaria del *Pastor*, de Hermas, aunque su exposición sea muy inferior a la de los Padres Apostólicos. En el *Pastor* aparecen dos niveles yuxtapuestos, pero claramente distintos: el de la tradición apostólica que transmite y el de la reflexión teológica que pretende hacer, sin conseguir apenas nada positivo.

Nos hallamos ante la exposición doctrinal de un cristiano medianamente instruido, que vive, sin embargo, de la fe trinitaria de la Iglesia. Es un testimonio de dicha fe eclesial, en particular por las serias objeciones que encuentra a cada paso por parte de los fieles al exponerles su doctrina trinitaria. Esto delata que éstos poseían y tenían ya un sentido profundo de la fe trinitaria; pues al verla en peligro por una exposición deficiente de la misma reaccionan inmediatamente. De aquí que Hermas acuse un progreso en la misma explicación de su doctrina trinitaria, aunque sin alcanzar una exposición totalmente correcta. A Jesucristo, Hermas le designa con los nombres de Salvador, Hijo de Dios y Señor, que se hizo hombre para salvarnos. En Hermas, pues, hemos de deslindar dos

81 *Der Barnabasbrief* XIX 7: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.32.

82 *Der Barnabasbrief* IV 11; XVI 1-4.6-8: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p. resp. 14.29-30. Advierte J. Lebreton (o.c., p.341) que Bernabé utiliza el nombre de Espíritu sin una terminología muy elaborada, hasta el punto que a veces es difícil saber si hace referencia a la misma naturaleza divina de Cristo o quiere designar la propia persona del Espíritu Santo.

campos claramente delimitados: el de la fe de la Iglesia acerca de la Trinidad, que aparece entre líneas—y es un documento de primera mano—, y el concepto confuso que el autor tiene de la misma [83].

7. Discurso a Diogneto

En la encrucijada del segundo y tercer siglo debe colocarse el *Discurso a Diogneto*. Aunque deficiente el *Discurso* en la teología trinitaria, desarrolla, sin embargo, algunos aspectos de dicho misterio, dignos de estudio por su aportación en el campo de la evolución dogmática.

La manifestación de Dios en la encarnación

Dos etapas sucesivas forman, según el *Discurso a Diogneto*, el plan divino: la prefigurativa de la encarnación, en que Dios nos disponía a la recepción de la misma, y el hecho mismo de la encarnación, como revelación del amor de Dios en la misión de su Hijo.

Esta manifestación divina constituye la espina dorsal de la teología trinitaria de dicho *Discurso*. Ella unifica las dos etapas como la epifanía de la bondad de Dios. Pues «aquel Dios, que es Dueño Soberano y Artífice del universo, el que creó todas las cosas, no sólo se mostró benigno con el hombre, sino también longánime...; por medio de su Hijo amado, nos reveló y manifestó lo que tenía dispuesto desde el principio» [84].

El escenario del designio salvífico del Padre fue el mundo, en donde el Verbo tomó carne humana para manifestar el amor que Dios profesa a la humanidad al invitarla a la salvación divina [85]. La teología de la manifestación del Verbo en la

[83] D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*. Ed. bilingüe (Madrid 1960) p.923ss; J. Quasten, *Patrología* I (Madrid 1961). Vers. del ingl. *Patrology* (Utrecht-Brussels 1953) p.103ss; J. Lebreton, o.c., II p.354.369.384; *El Pastor*, de Hermas, IX 14: J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.165-243; G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Paris 1945) p.124; L. Choppin, *La Trinité chez les Pères Apostoliques* (Lille 1925); J. Daniélou, *Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne:* RSR (1957) 5-41; L. Scheffczyk, *Die Bedeutung der späjudischen Engellehre für die Bildung einer trinitarischen Anschauungs-und Lehrform*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.155-156.

[84] *Der Diognetbrief* VIII 10-11: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.146.

[85] *Der Diognetbrief* IX 2-3: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, p.147; D. Ruiz Bueno, o.c., p.855-856.

encarnación fue descubrirnos el rostro divino del Padre, en su íntima relación personal con el Hijo, a través de la economía salvífica, desplegada por el Hijo en el interior de la Iglesia al imprimir en ella su divina imagen.

Pocas son, ciertamente, las pinceladas trinitarias de dicho *Discurso*. La ausencia del Espíritu Santo en ellas no deja de llamar la atención. Creo, sin embargo, que el autor alude al mismo, aun sin nombrarlo concretamente, al hablar repetidas veces de la bondad del Padre y del Hijo en su manifestación a nosotros. Lo más específico del *Discurso* es, sin duda alguna, la exposición de la encarnación como revelación del amor que el Padre nos profesa en el Hijo, a través de cuya realidad se encuentra una confesión auténticamente trinitaria [86].

Conclusión

La fe de la Iglesia de esta época acerca del misterio trinitario está representada por dos figuras de primera talla: San Clemente y San Ignacio, obispos de Roma y de Antioquía, respectivamente. En sus escritos, la doctrina trinitaria corre por un cauce puro. Ausentes también de sus cartas expresiones que acusen alguna preocupación de carácter teológico, su único objetivo es la transmisión de la fe recibida de los apóstoles a las generaciones futuras. De ahí que ciertos términos de sabor pagano que se detentan en sus escritos, estén totalmente desmitizados de su contenido original por una metamorfosis cristiana. Los demás Padres Apostólicos orquestan la misma doctrina, aunque en un tono menos vigoroso, acerca de la preexistencia divina de Cristo y su papel en la creación. Según J. N. D. Kelly, «es muy claro el testimonio de los Padres Apostólicos sobre la preexistencia divina de Cristo y su función en la creación y redención de la humanidad, de acuerdo con San Juan y San Pablo. Queda también fuera de duda la influencia ejercida por las fórmulas utilizadas por la Iglesia a manera de credo en la elaboración trinitaria de los Padres

[86] El *Discurso a Diogneto* parece acusar el influjo de la 1.ª carta de San Juan cuando habla de la manifestación de la vida y del amor que Dios nos ha revelado en la misión de su Hijo. J. B. LIGHTFOOT-J. R. HARMER, *The Apostolic Fathers* (Michigan 1965) p.247-259; J. G. O'NEILL, *The Epistle to Diognetus*: IER 85 (1956) 92-106.

Apostólicos, particularmente en Clemente, Ignacio y Bernabé» [87].

El misterio trinitario es manifiestamente profesado en la fórmula bautismal de la *Didaché;* en la fórmula del juramento de San Clemente Romano: «Por Dios, por el Señor Jesucristo y por el Espíritu Santo» [88]; en la doxología del *Martirio de San Policarpo:* «Te glorifico, Padre, por Jesucristo, Hijo tuyo, por quien te damos gloria con el mismo y el Espíritu Santo, ahora y por los siglos» [89]. Incluso se encuentran descripciones de la relación interpersonal del Hijo al Padre cuando Ignacio afirma de Cristo que estaba en el Padre antes de todos los siglos [90], llamándole el *Logos* y el Hijo propio de Dios [91].

Uno de los filones más preciosos de la doctrina trinitaria de los Padres Apostólicos es su exposición de la encarnación como revelación del amor del Padre a los hombres en la misión del Hijo y en la comunicación del Espíritu Santo. Ante sus ojos, la encarnación concentra en sí todo el misterio salvífico de Cristo en su descenso a los hombres y en su retorno al Padre. En algunos de los Padres Apostólicos, la Iglesia juega un papel muy importante en la manifestación del misterio trinitario al verla amada por el Padre, edificada por el Hijo y vivificada por el Espíritu. Finalmente, las categorías salvíficas en que expresan los Padres Apostólicos la fe trinitaria de la Iglesia se abre a la realidad profunda del misterio del Dios Tripersonal.

[87] J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. francesa *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.105.

[88] *Der Klemensbrief* LVIII 2: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.66; *Didaché* VII 1-3: ed. c., p.5.

[89] *Martyrium Polykarps* XIV 3: ed. crít. cit., p.128.

[90] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VI 1: ed. crít. cit., p.94; VIII 2: ib., p.94-95.

[91] Ib. y *Der Diognetbrief* IX 2; VII 2: ed. crít. cit., p. resp. 145 y 147; A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici* (Romae 1938) p.237.

Capítulo II

SIGLOS II-III: TRANSMISION DE LA FE TRINITARIA DE LA IGLESIA EN LA VOZ DE LOS PP. APOLOGISTAS

Si el período precedente se caracterizaba por la simplicidad de formas en la exposición del dogma trinitario, según la transmisión de la fe apostólica, el presente parte de una problemática planteada por nuevas circunstancias que le condicionan totalmente. Se abre la Iglesia a un nuevo mundo que piensa en un categorial ideológico, distinto del anterior; precisa, pues, la Iglesia encarnarse en el mismo para comunicarle el mensaje de Cristo.

En esta coyuntura histórica surgen del seno de la Iglesia los Padres Apologistas, que vertirán en las categorías de su tiempo la revelación trinitaria de Cristo, para que el hombre de su tiempo tenga acceso a la misma al sentirla expresada en su mismo lenguaje. Momento difícil para la Iglesia. Tiene que cumplir una doble misión: salvar la verdad de Cristo de un sincretismo disolvente, y, por otra parte, adaptar dicha revelación a las nuevas circunstancias históricas, anejas a la creciente expansión existencial del cristianismo. Los Apologistas, pues, serán muy sensibles a las culturas de las que dependen los hombres de entonces, para impregnarlas de la fe cristiana al integrarlas a su predicación cotidiana del misterio trinitario. Estudiaremos, pues, los más significativos para seguir paso a paso el progreso dogmático de la revelación trinitaria en las diversas vertientes de la historia.

1. San Justino

Este padre apologista encarna en su persona la preocupación de la Iglesia de interesar a todo el hombre en la recepción del mensaje trinitario de Cristo. Es preciso, pues, advertir desde el principio los dos niveles que se interfieren en la exposición doctrinal de dicho padre: la tradición de la fe apostólica acerca del misterio trinitario y la reflexión teológica del santo. Es en este último nivel, en donde se detentan una serie de im-

precisiones teológicas que enturbian a veces el limpio contenido de la fe profesada en el primero, aunque en modo alguno lo nieguen.

Revelación del misterio trinitario

Justino unifica distintas etapas de la historia de la salvación en la revelación del misterio trinitario, por la venida en carne del Hijo del Padre, como Palabra divina, que habla al pueblo elegido desde el comienzo de su existencia. Justino ve ya la manifestación trinitaria en los albores de la elección de Israel, cuando Dios se dirige a Moisés: «Los judíos, que piensan haber sido siempre el Padre quien habló a Moisés, cuando en realidad le habló el Hijo de Dios..., son reprendidos por el mismo Espíritu de no haber conocido ni al Padre, ni al Hijo. Porque los que dicen que el Hijo es el Padre, ni saben quién es el Padre ni que el Padre del universo tiene un Hijo que, siendo Verbo y Primogénito de Dios, es también Dios» [1].

La encarnación se halla en estrecha conexión con las revelaciones que Dios hizo de sí mismo para llevarlas ahora a su plenitud al manifestar la relación personal de Cristo al Padre: «Cristo fue quien primeramente se apareció a Moisés y a los otros profetas, y el que ahora en los tiempos de vuestro imperio nació hombre de una virgen, conforme al designio del Padre para la salvación de los que creen» [2]. El texto parece calcado sobre la Carta a los Hebreos 1,1-2, en donde se contraponen las manifestaciones de Dios en el AT a la revelación de su misma Palabra, el Hijo de Dios, encarnado en el NT.

El ropaje angelológico sirve de fondo de la exposición de la doctrina trinitaria de Justino al hablar de la autorrevelación de Cristo a Moisés bajo la figura de un ángel [3]. Jesucristo con-

[1] San Justino, *Apología* I 63,14: ed. crít. de E. J. Goodspeed, *Die altesten Apologeten* (Gotinga 1914), que comprende todos los apologistas del siglo II, a excepción de Teófilo; J. C. Th. Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi* 9 vols. (Jena 1847-1872); J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten* (Leipzig-Berlin 1907); D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos (s.II)* (Madrid 1954) p.254; utilizaremos la presente, porque tiene en cuenta las anteriores para la edición del texto griego. Añadiremos breves retoques a su versión.

[2] San Justino, *Apología* I 63,16: ed. de Ruiz Bueno, o.c., p.254-255.

[3] Justino va escalonando las diversas teofanías de Dios en el AT en relación con la Palabra de Dios, atribuyendo al Hijo de Dios la teofanía del ángel a Moisés, como prefiguración de la aparición en carne del Verbo encarnado. Cf. Justino, *Apol.* I 63,8: ed.c., p.253.

centra toda la manifestación de Dios, como su Palabra reveladora y salvífica para los hombres al tomar personalmente carne humana para hablarles del Padre. De dicha exposición se desprende que la teología de Justino revela a su vez la intención del autor de expresar el misterio trinitario en las categorías de su tiempo. Indicio de ello es el uso de la palabra *Logos*, que, ausente en los escritos patrísticos después de Ignacio, reaparece de nuevo en Justino cargada con una rica reflexión teológica.

Se halla en los escritos de San Justino la fe de la Iglesia en el misterio trinitario expresada en relación con la Eucaristía, lo que constituye un documento de singular interés: «nosotros después de recibir la Eucaristía [...] bendecimos al Creador de todo, por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo» [4]. Junto a estas expresiones doxológicas es nombrado muchas veces el Padre con el Hijo, como confesión de la unicidad divina del misterio trinitario, en la perspectiva de la obra salvífica de Cristo: encarnación, muerte y resurrección.

Es frecuente en los escritos del santo el recurso a la Escritura para exponer la referencia personal del Hijo al Padre a la luz de la tradición recibida: «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el Primogénito de Dios, él es el Verbo, de quien todo el género humano ha participado [...] Dios Padre había de llevar a Cristo al cielo después de su resurrección según las palabras del profeta: *Dijo el Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha»* [5]. La relación personal que Jesús tiene con el Padre nos ha sido desvelada en nuestra trasformación interior en Cristo, pues «Jesucristo es propiamente el único Hijo nacido de Dios, siendo su Verbo, su Primogénito, que, hecho hombre por designio suyo, nos enseñó estas verdades para la trasformación del género humano» [6]. Nuestra trasformación en Cristo nos es conferida por la luz de la verdad que Cristo nos ha revelado en su entrada en este mundo, concebido por obra del Espíritu profético, por voluntad del Padre [7]. Pone de relieve el santo el aspecto de Cristo revelador, que, siendo Verbo del Padre, se apareció a nosotros asumiendo nuestra naturaleza humana [8].

[4] JUSTINO, *Apol.* I 67: PG 6,428ss.
[5] JUSTINO, *Apol.* I 46,2; 45,1-2: ed.c., p.231-232.
[6] JUSTINO, *Apol.* I 23,2: ed.c., p.207.
[7] JUSTINO, *Apol.* I 33,1-8: ed.c., p.217-219; también *Apol.* I 31,7; 32,2: ed.c., p.215-216.
[8] JUSTINO, *Apol.* I 10: ed.c., p.272.

Paternidad de Dios según la revelación en San Justino

La encarnación del Verbo como revelación de su intimidad personal con el Padre en San Justino nos introduce en el conocimiento del mismo ser del Padre. La revelación ha proyectado una nueva luz al conocimiento que teníamos de Dios por la sola razón. Ya que a través de ella no podíamos conocer quién era Dios en sí mismo. Constatan dicha verdad las expresiones que se encuentran en los filósofos paganos sobre la incognoscibilidad de Dios, como el otro tú inaccesible. Justino expone la revelación acerca de Dios en su vida íntima, cabalgando en el medio ambiente en que históricamentes se halla. En particular, porque juzga que las verdades filosóficas no son sino vestigios de la primitiva revelación [9].

El Padre es descrito como el Dios de bondad infinita que ama infinitamente a los hombres [10]. Dicha paternidad se manifiesta, sobre todo, en la creación, como obra de amor, al llamar las cosas al ser. La idea de la creación de todas las cosas para el hombre, como un don de Dios, era inaceptable para la filosofía pagana, para la que Dios era el ser lejano del hombre. Por el contrario, los Santos Padres Clemente, Justino, Ireneo orquestan a una el canto de la bondad de Dios Padre en la creación [11]. Más todavía, la bondad del Padre es el ejemplar a imitar por los cristianos en la mentalidad de San Justino, cuando, haciéndose eco de las palabras del mismo Jesús, dice: «Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso, haciendo salir el sol sobre buenos y malos» [12]. Ahí radica, en expresión de Lebreton, la diferencia radical entre la doctrina proclamada por Justino y la propuesta por la filosofía.

El Dios de Justino no es el Dios alcanzado por la sola razón, sino el Dios de la revelación [13], al designarle con los nombres de Creador, Señor y Maestro del universo en toda la ple-

[9] J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique* (Paris 1961) p.317.

[10] Justino, *Apol.* I 10,1-3: ed.c., p.190.

[11] *Der II Klemensbrief* I 8: ed. crít. de Funk-Bihlmeyer, o.c., p.71; Ireneo, IV 14,1010; Justino, *Diálogo con Trifón* 23,1-2: ed.c., p.339. Según Ireneo, no hizo Dios al hombre por necesidad, sino para tener a quien regalar sus dones de bondad.

[12] Justino, *Dial.* 96,3: ed.c., p.473; *Dial.* 93,2-4: ed.c., p.468-469.

[13] J. Lebreton, o.c., II p.417.

nitud de la palabra, según se desprende de los textos en donde hace mención de la consagración bautismal [14]. Insinúa una paternidad de Dios respecto a nosotros muy superior a la del orden natural en la creación: «Dios es Padre de todos los cristianos, como hijos suyos adoptivos, en cuanto que es Padre de Jesús por naturaleza» [15]. A través de nuestra filiación adoptiva, que Cristo nos ha revelado, podemos vislumbrar, según Justino, la única filiación divina, que tiene Jesús recibida del Padre eternamente.

Relación personal del Verbo al Padre

En esta perspectiva de nuestra filiación divina en Cristo podemos comprender por qué Justino plantea el problema de la creación como el primer anillo de la revelación del Verbo, referido al Padre creador. La dimensión cósmica de la revelación es un elemento muy importante en la cristología de nuestro autor. Pues en tanto Dios es revelado a nosotros como Creador y, por lo tanto, como Padre, en cuanto que por su Hijo ha creado el universo y al hombre. La revelación del Verbo, pues, no está disociada, en Justino, de la creación del mundo. Parece una resonancia del prólogo de San Juan: *En el principio existía el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas, y sin él nada se hizo de cuanto existe* (Jn 1,1-3). La paternidad de Dios con respecto a nosotros está revelada por la intervención de Dios en nuestro mundo a nivel de historia salvífica en su Hijo encarnado. El primer problema que debían resolver los apologistas era la inmanencia de Dios en el mundo, a la par que su trascendencia divina. Por esto se pregunta Justino acerca de la creación, como revelación de la bondad de Dios en su Hijo. Esta dimensión cósmica de la revelación le ilumina la comprensión de la referencia del Hijo al Padre. El mismo nombre de *Logos*, según Daniélou, connota en Justino una función directamente cosmológica por parte del Hijo, en cuanto que comunica juntamente con el Padre la vida al mundo, como primer esbozo de su automanifestación divina [16].

14 *Dial.* 16,4; 22,4; 38,2; 83,4; 96,3: ed.c., p. respect., 328.336.364.451 y 473.

15 JUSTINO, *Apol.* II 6,1-3: ed.c., p.266.

16 J. DANIÉLOU, *Message évangélique et Culture hellénistique* (Tournai 1961) p.318.

No conocemos, pues, al Hijo sino a través de su obra salvífica en el mundo, manifestándose como *Logos* y Espíritu del Padre; nombres que designan su ser divino, igual al del Padre [17]. Aunque la situación ambiental ideológica condiciona la exposición trinitaria de Justino, bebe éste, sin embargo, directamente en las fuentes del Antiguo Testamento la doctrina del *Logos* y del Espíritu. El comienzo de su precioso filón de doctrina trinitaria dimana del Antiguo Testamento, en donde Dios crea el mundo por su Palabra eficiente y lo plasma con las manos de su Espíritu divino, como revelación de su amor al hombre. Sólo el Nuevo Testamento, sin embargo, conocerá el desenvolvimiento pleno de esta única corriente de revelación, en donde el *Logos* no es una fuerza impersonal de Dios—simplemente la naturaleza divina—, sino el mismo Hijo de Dios engendrado por el Padre [18].

De las comparaciones humanas de la palabra y de la visión salta Justino a la realidad revelada sobre la palabra sapiencial de Dios, «por ser ella el mismo Dios engendrado por el Padre, que subsiste como Palabra, Sabiduría y Poder del que le engendró, según las palabras de la Escritura: *Cuando nada existía fui engendrada*» [19]. Esta máxima intimidad que tiene el Hijo con el Padre expresada en la palabra «engendrado», queda confirmada en la denominación de «potencia» con que Justino designa al Hijo; ésta delata no una subordinación del Hijo al Padre, sino el categorial platónico de que se sirve Justino para expresar el contenido bíblico de la realidad del Padre y del Hijo. «El Verbo se dice Hijo, porque es engendrado y está con el Padre antes de toda la creación; por él creó Dios todas las cosas, designado con el título de Cristo por haber Dios ordenado por él todas las cosas» [20].

Esta función del Hijo de Dios en la obra salvífica de la creación pertenece, por lo demás, al fondo común de la tradición patrística, presente también en los otros Santos Padres. Así leemos en Atenágoras que nosotros reconocemos un solo Dios, por quien todo ha sido creado y ordenado. Del mismo modo reconocemos también un único Hijo de Dios, la Palabra del

[17] JUSTINO, *Apol.* I 22,2; 23,2: ed.c., p. resp. 206.207; *Apol.* II 10,8: ed.c., p.273.

[18] JUSTINO, *Dial.* 61,1: ed.c., p.409.

[19] Prov 8,22-24; JUSTINO, *Dial.* 61,2-4: ed.c., p.409-410.

[20] JUSTINO, *Apol.* II 6,2-3: ed.c., p.266.

Padre. Todo ha sido hecho por él y para él, siendo el Padre y el Hijo una sola cosa [21]. No significa esto, sin embargo, que conozcamos el misterio trinitario de Dios, a través de la creación como tal, sino en cuanto ésta se inserta en la historia de la salvación, como primer eslabón de la misma.

San Justino no es tributario del ambiente platónico hasta el punto de que olvide la vertiente trascendente en que le coloca la revelación. En efecto, difiere radicalmente de los sistemas filosóficos ambientales por cuanto es específicamente cristiano acerca de la existencia del Hijo engendrado por el Padre. Diríase que si la plataforma terminológica es platonizante, el contenido de la misma es cristiano. Cumple así su doble cometido: integrar una cultura ambiental y cristianizarla al mismo tiempo. En esta dirección, los Padres Apologistas han hecho presente a la Iglesia en la ideología de su tiempo consiguiendo su encarnación en la misma, sin ser presa del sincretismo absorbente.

Quiere el santo desarrollar la revelación acerca de la personalidad divina del *Logos* haciéndola accesible al hombre de su tiempo, que ve las cosas bajo el prisma ideológico de la cultura que le envuelve. Para ello aplica al Hijo del Padre los atributos cosmológicos con que el pueblo de Dios describía la fisonomía divina de Yahvé Salvador, como primera irrupción de Dios en la historia de la humanidad.

Dicha exposición está apoyada, además, en la revelación neotestamentaria, en donde Cristo se confiesa igual al Padre en la donación de la vida al mundo. No hay discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino plenitud de éste sobre aquél. Por esto, el gran acontecimiento para Justino es conocer que «Jesucristo ha sido engendrado por Dios, como Hijo suyo, en el sentido propio de la palabra, siendo su *Logos*» [22]. El mismo nombre de *Kyrios* en San Justino desvela el rico contenido teológico de la palabra *Logos* al concentrar en sí el sentido de posesión de la misma naturaleza del Padre, a la vez que la distinción personal del Padre y del Hijo [23]. En particular, porque el *Logos* de nuestro autor es engendrado de la misma naturaleza del Padre *(ex autou)* [24].

[21] ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos* 24: ed.c., p.687-688.
[22] JUSTINO, *Apol.* I 23,2: ed.c., p.207.
[23] JUSTINO, *Dial.* 105,1: ed.c., p.486.
[24] JUSTINO, *Dial.* 61,1: ed.c., p.409.

No hay duda que Justino asegura sólidamente la consustancialidad del *Logos* con el Padre, aunque, según Daniélou, parece resentirse de modalismo, en cuanto que la generación del Verbo y su coexistencia con Dios tienen lugar en relación con la creación. Sin embargo, creo, respaldado en los textos precedentes, que, para Justino, la creación es signo revelador de la personalidad divina del *Logos*, procediendo, en el plano salvífico, de lo conocido por el hombre a Dios, y no al revés. En Justino no es la concepción la que es deficiente, sino la terminología de que se sirve como vehículo de aquélla, pues sus afirmaciones sobre la divinidad y personalidad del *Logos* son tan tajantes, que no dejan lugar a duda acerca de su pensamiento. Más aún, me atrevería a afirmar que Justino acusa la evolución progresiva de la revelación acerca de la manifestación de la personalidad divina del *Logos* desde el Antiguo Testamento al Nuevo Testamento, cuando describe el doble estadio sucesivo del *Logos*, según Daniélou [25], como poder impersonal inherente a la naturaleza divina y como Hijo propio, Palabra proferida por el Padre en vistas a la creación. A esta corriente ideológica parecen sumarse Taciano y Teófilo.

Es cierto que la revelación no constituye la realidad de la Persona divina del *Logos*, sino que únicamente la manifiesta. Sin embargo, para nosotros, la revelación, como automanifestación y donación de Dios al hombre, lo es todo. En esta vertiente parece debería interpretarse la diferencia que pone Justino entre el Verbo inmanente y el Verbo proferido en la creación, teniendo en cuenta lo que hemos dicho del progreso de la revelación acusado en él. Pues se han de unificar dos conceptos expuestos por el autor: la divinidad eterna del *Logos* y su personalidad, que no puede estar en pugna con la primera. Más aún, ahondando un poco en dicho concepto del *Logos proferido exteriormente* en la creación del mundo, parece ser una alusión al nacimiento temporal del *Logos* hecho hombre, como revelación espacio-temporal de su eterno alumbramiento por el Padre. Porque Cristo es el Primogénito de toda la creación, para quien todo fue hecho. En esta línea hemos de admitir en Justino el doble estadio de Dios con respecto a nosotros: el Dios escondido de Isaías y el Dios revelado en Cristo.

[25] J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai 1961) p.324.

Para establecer lo procedente nos hemos apoyado en el hecho de que, según Justino, el Hijo es engendrado de la misma sustancia del Padre de manera propia *(idios)*, a diferencia de la creación, que lo ha sido de manera común *(koiné)* [26]. Además, se opone Justino tenazmente a los que reducen el *Logos* a una simple teofanía del Padre al afirmar: «Cristo, que es Señor e Hijo de Dios, se apareció prodigiosamente como hombre, anunciado por los profetas. Es engendrado por el Padre no por escisión, sino por poder, a ejemplo del fuego, que, al prenderse de otro, no disminuye para nada aquel de quien se enciende, sino que permanecen idénticos los dos» [27].

En Justino es preciso distinguir el plano económico de la revelación del misterio trinitario del plano inmanente y ontológico. Si nuestro autor resbala, es en el terreno ideológico, al buscar una expresión adecuada a su tiempo. Incluso parece que el mismo Taciano vio más claro que Justino la revelación del Verbo en la creación, como Idea sapiencial del Padre en la organización del mundo [28]. Sin duda que las múltiples influencias de la filosofía helenística que sufrió Justino pusieron en peligro su expresión ideológica de la acción de Dios en el mundo al acentuar en demasía la trascendencia de Dios con detrimento de su inmanencia. En este cuadro ideológico se comprende mucho mejor la teología de Justino, quien, al referirnos la revelación trinitaria, nos pone en contacto con la fe de la Iglesia sin dificultad alguna, mientras que, cuando quiere registrar dicha

[26] JUSTINO, *Diál.* 61,2: ed.c., p.409-410; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1961) p.574-583; J. DANIÉLOU, o.c., p.326. Véase también A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tübingen 1909) p.533-534.

[27] JUSTINO, *Diál.* 128,1-4: ed. crít., p.519-520; G. AEBY, *Les Missions divines de saint Justin à Origène* (Friburgo 1958) p.12, en donde muestra que la idea de generación coincide en Justino con la de generación espiritual, aplicada al Verbo, distinta de toda generación material.

[28] M. ELZE, *Tatian und seine theologie* p.63-65; G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* I (Paris 1945) p.133ss; L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought* (London 1967); ANDRESSEN, *Justin und der mittlere Platonismus:* ZNW 44 (1952); A. ORBE, *Hacia la primera procesión del Verbo* I-1 (Roma 1961) p.585-587; J. DANIÉLOU, *Message évangélique et Culture hellénistique* (Paris 1961) p.320-321; ID., *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris) p.318-319, en donde desarrolla la función cosmogónico-salvífica del *Logos*, como organizador del cosmos, según la ideología justiniana; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London). Vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris 1955) p.91-97.

fe en el categorial de su tiempo, se ve embarazado sin verse liberado de inexactitudes.

La aportación más singular de Justino es su teología acerca del *Logos* en la doctrina de la encarnación, en donde le identifica con Cristo, en cuanto que se manifiesta como Persona divina al dirigir, instruir y proclamar la palabra del Padre a los hombres [29]. En dicho plano económico se entrevé la intimidad del Hijo con el Padre en el intercambio de pensamiento y de voluntad [30]. Todo lo cual converge en la descripción de la personalidad divina del *Logos*, sin menoscabo de la unicidad de Dios, de quien el *Logos* procede como Primogénito de toda la creación [31]. Este título bíblico, tomado de Col 1,15, es muy familiar a Justino, al confesar que el *Logos* existe absolutamente antes que toda la creación [32].

Ahora debemos preguntarnos por qué Justino recurre al hecho cosmogónico de la creación en la descripción de la generación del *Logos*. La interpretación del proceder de Justino nos introducirá en la mente del mismo. En efecto, se dirigía a unos hombres que se inspiraban en dicho ambiente ideológico, en el que era preciso captarles. Este género literario en que se expresaba, condicionado por las circunstancias de su tiempo, no favorecía en modo alguno la intelección de la revelación de la divinidad del *Logos*, pero tampoco la negaba, sobre todo por la reacción de Justino al ser interpretados sus escritos de manera modalística.

Por lo demás, no hemos de exagerar la desviación subordinacionista a que parecen dar lugar algunos de los textos de Justino, como si fuera patrimonio de toda la edad patrística. Pues en los grandes Padres Apostólicos no hemos hallado rastro alguno de la misma. Ni la encontraremos tampoco en San Ireneo, el gran vocero de la conciencia de la Iglesia de aquel tiempo. Y, entre los mismos Padres Apologistas, un buen número se vieron libres de dicho error. En opinión de Lebre-

[29] JUSTINO, *Apol.* I 33,9; 36,1: ed. c., p.219.221; *Apol.* II 10,8: ed. c., p.273; *Diál.* 87,2: ed. c., p.458.

[30] JUSTINO, *Diál.* 62,4: ed. c., p.412.

[31] JUSTINO, *Diál.* 105,1: ed. c., p.486.

[32] JUSTINO, *Apol.* I 23,2; 33,6; 46,2; 63.15: ed. c., p. respect. 206.218-219.232.254; *Diál.* 84,2; 116,3; 125,3; 138,2: ed. c., p. respect. 452.502. 521.542; *Apol.* II 6,3: ed. c., p.266; *Diál.* 61,1; 62,4; 129,4: ed. c., p. respect. 409.412.527.

ton [33], emplearon grandes esfuerzos para no ser víctimas del subordinacionismo, aunque sin conseguirlo a veces eficazmente. La divinidad del *Logos* incluye el misterio de su generación eterna, que escapa a toda comprensión y expresión adecuada. He ahí la gran dificultad con que tropieza Justino cuando dice que el Hijo ha nacido del Padre según su voluntad. ¿Qué quiere significar Justino con ello? Es preciso recurrir a la controversia antiarriana del siglo IV para comprender que, para los Santos Padres, el carácter natural y necesario de la generación divina excluía ciertamente su carácter contingente y libre, pero no el voluntario, en expresión de Pétau [34].

A través de las obras salvíficas del *Logos* encarnado nos ha llevado Justino, dentro de sus deficiencias, a la intimidad suprema del Hijo con el Padre, al proceder del mismo por divina generación. Dicha conclusión nos coloca en la situación de entender los textos principales de Justino en los que relaciona el Hijo con el Padre y el Espíritu en la unidad divina.

Espíritu profético y santificador

La confesión trinitaria de Justino, que refleja la fe de la Iglesia, no guarda, sin embargo, paridad con su exposición de la personalidad del Espíritu, que supone un grado mayor de maduración y progreso, ausente todavía en los escritos de dicho apologista.

Hallamos dos clases de textos trinitarios en Justino: los que reproducen fórmulas litúrgicas y los que representan un enunciado de la fe cristiana que busca un cauce de expresión adecuada.

En primer lugar, sale Justino a favor de los cristianos, calumniados de ateos, afirmando que no lo son en modo alguno, porque «adoran a Dios Padre, y al Hijo, que de él vino, y al Espíritu profético» [35]. Esta profesión de fe entra en la misma raíz de la vida cristiana en el momento de recibir las aguas bautismales para consagrarse a Cristo. «Los regenerados, dice, toman entonces el baño del agua en el nombre de Dios, Padre del universo, y de nuestro Salvador, Jesucristo, y del Espíritu

[33] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1928) p.459-460.
[34] Pétau, *De Trinitate* VI 8.
[35] Justino, *Apol.* I 6,1-2; 13,1: ed. c., p. respect. 187.193-194.

Santo» [36]; reitera luego la misma expresión triádica en la administración bautismal repitiendo cada vez la palabra *nombre* para expresar la unidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu, aludiendo a la obra salvífica del Hijo y del Espíritu como revelación de la bondad divina del Padre [37].

La precedente fórmula litúrgica aparece en otro contexto sacramental: en la confección de la Eucaristía, en donde refiere Justino la práctica de la fe de la Iglesia en el sacrificio eucarístico hecho «a gloria del Padre del universo por el nombre de su Hijo y del Espíritu Santo» [38]. No hay duda que Justino se inserta aquí en la tradición de la fe eclesial no sólo por dicha fórmula estereotipada, sino por la frecuencia con que es acuñada en sus escritos de manera similar: «en todas nuestras ofrendas bendecimos al autor del universo por su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo» [39]. El plural de la doxología *bendecimos, adoramos...* denuncia la fe viva de la Iglesia, proclamada por Justino.

La fe eclesial de este tiempo profesa claramente la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, Más todavía, la distinción personal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo entra en la misma estructura teológica de dicha fe. La obra peculiar que Justino atribuye al Espíritu Santo, según la Sagrada Escritura, revela su personalidad divina. Le denomina Espíritu profético, para indicar la acción inspiradora del mismo en los profetas. En particular en boca de Isaías (7,14), en el prenuncio de la concepción virginal del Mesías, a la vez que en el nacimiento del mismo, como revelación del poder divino del Espíritu.

Por la acción profética del Espíritu ilumina su acción salvífica, en la que se vislumbra su fisonomía divina. Justino describe la intervención santificadora del Espíritu Santo en la historia de la salvación en línea ascensional desde los justos del Antiguo Testamento hasta los cristianos del Nuevo Testamento, transformados en Cristo en virtud de la nueva alianza; ya que en Jesús descansó el Espíritu de Dios [40], no porque tuviera de él necesidad, sino porque entraba en el plan salvífico

[36] JUSTINO, *Apol.* I 61,3: ed. c., p.250.
[37] JUSTINO, *Apol.* I 61,10-13: ed. c., p.251.
[38] JUSTINO, *Apol.* I 65,3: ed. c., p.253.
[39] JUSTINO, *Apol.* I 67,2: ed. c., p.258.
[40] JUSTINO, *Dial.* 87,3: ed. c., p.458.

del Padre el que el Hijo nos comunicara su Espíritu. En esta perspectiva, pues, se percibe la relación del Espíritu con Jesucristo, al enviarnos el gran don del Padre [41]. Toda la vida de Cristo está transida de la presencia del Espíritu en los escritos de Justino. La trama de la historia salvífica llega a su plenitud cuando el Espíritu, prometido a los profetas y al pueblo de Israel, desciende sobre Cristo, en el bautismo, como signo de su presencia entre la humanidad. En dicha manifestación del Espíritu percibe Justino su personalidad divina al distinguirle del Padre, que da testimonio acerca del Hijo amado [42]. Por esto, el Espíritu Santo es descrito como el inspirador de la Palabra divina, que dirige los pasos del pueblo elegido para santificarle, uniéndole definitivamente a Cristo y, por Cristo, al Padre.

Concluyendo

La revelación del misterio trinitario en San Justino, pues, tiene un doble nivel: el económico-salvífico y el ontológico. No llega a descubrir la vida íntima de Dios sino a través de su acción salvífica entre la humanidad. La bondad del Padre se manifiesta en la creación como el primer hito de la revelación de su amor, que llega a su plenitud en la encarnación del *Logos*. De ahí el sentido salvífico de la misma creación, en la que la Palabra Eterna realiza eficientemente el designio del Padre para convivir luego personalmente con nosotros en su encarnación y hacernos partícipes por gracia de la filiación divina que él tiene por naturaleza. La misión del Espíritu es la interiorización de nuestra filiación adoptiva. Su obra salvífica revela su personalidad divina. Dios, pues, se nos revela como Padre por su bondad, en la presencia personal de su Hijo encarnado y en la misión salvadora de su Espíritu a la humanidad [43].

[41] JUSTINO, *Diál.* 87-88: ed. c., p.458-462; *Diál.* 116,1: ed. c., p.503-504.

[42] JUSTINO, *Diál.* 88,6: ed. c., p.461.

[43] En la teología de San Justino tiene un relieve especial la distinción tripersonal de Dios en su unidad divina. El *Logos*, siendo el Unigénito del Padre, es el mismo Dios. «Adoramos y amamos, según él, al *Logos* salido de Dios y hecho hombre por nosotros» (*Apol.* I 65,3: ed. c., p.256; *Apol.* II 13,4: ed. c., p.277). J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.106ss; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1928) p.405-484, cuyas directrices han presidido nuestro trabajo; J. DANIÉLOU, *Message*

2. Taciano

Discípulo de San Justino, Taciano prosigue en la misma línea ideológica acerca del *Logos*, explicitando su acción divina en el mundo. Sus expresiones, aunque incorrectas teológicamente, no creo, sin embargo, que oscurezcan sus afirmaciones claras y explícitas sobre la divinidad del *Logos*. A través de Taciano, podemos pulsar la fe eclesial de este tiempo en el misterio trinitario en cuanto representa este apologeta uno de los filones por los que nos llega a nosotros dicha fe.

El «Logos» y la creación

Taciano atribuye al *Logos* la creación en toda la amplitud de la palabra: «El Verbo fue artífice de los ángeles antes de crear al hombre... el Verbo celeste a imitación del Padre, que a él le engendrara, hizo al hombre imagen de la inmortalidad»[44]. El origen divino del *Logos* se refleja en la plenitud divina del mismo, idéntica a la del Padre, e inicia la trama del desarrollo de la historia de la humanidad.

La rebelión del primer hombre que encabezaba la humanidad, al privarla de la presencia de Dios por el primer pecado, ofrecía como trasfondo la revelación del Verbo. El *Logos* intervenía en el plan salvífico iluminando y enviando a los profetas para que dirigieran los pasos de la humanidad por los caminos de la Ley del Padre. Taciano, igual que Justino, atribuye la inspiración profética al Hijo lo mismo que al Espíritu[45]. Más aún, la creación, como obra estrictamente divina,

évangélique et Culture hellénistique (Paris 1961) p.317ss; G.-L. Prestige, *God in patristic thought* (London), vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris 1955) p.91-92.97; J. Quasten, *Patrología* I (Madrid 1961) p.200-207; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.43; Jesús Solano, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) p.57-67; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) p.34 y 213ss; L. Scheffczyk, *Die ersten Explikationsversuche der Apologeten*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.157-158; según él, Justino acentúa el aspecto cosmológico-soteriológico al buscar una harmonización entre la Trinidad económica e inmanente.

44 Taciano, *Discurso contra los Griegos* 7: D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos* (Madrid 1954) p.580.

45 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au Concile de Nicée* II (Paris 1928) p.489. Véase también L. Scheffczyk, o.c., p.158-159.

cobra una dimensión muy superior a los ojos de Taciano al considerarla éste desde la perspectiva salvífica, como manifestación de la generación eterna del Verbo por el Padre [46].

Relación del Verbo al Padre

La creación, que es obra del amor de Dios, le evoca a Taciano la relación del *Logos* al Padre, en cuanto engendrado *por él* [47]. Nuestro apologeta apunta ya la idea de que el Verbo es de la misma sustancia que el Padre. Acude a la comparación de la luz, que se origina del fuego no por disminución de aquél, sino por participación de su misma naturaleza, para ilustrar la generación eterna del Verbo, que se produjo, no por división, sino por participación. Esta comparación data de una teología muy primitiva al ser utilizada ya por San Justino; también estará presente después en los escritos de Tertuliano y Lactancio [48].

El símbolo de Nicea recogerá luego dicho símbolo para expresar la consustancialidad divina del Padre y el Hijo. Taciano expresa la fe trinitaria de la Iglesia al insertar su doctrina en esta tradición, que expresa en el categorial propio del tiempo la referencia divina del Hijo al Padre. Dos términos iluminan la exposición de su teología: la procesión y generación divina para designar la relación personal del Hijo al Padre en la unidad divina [49]. Huelga decir que el material filosófico que utiliza Taciano le traiciona muchas veces al no estar elaborado para la fiel exposición del misterio trinitario. Sin embargo, cuando se hace eco de la tradición, transmite la fe de la Iglesia en su total pureza.

Taciano salta de la generación eterna del Verbo a la vida íntima del Padre, apoyado en la Sagrada Escritura (Jn 1,1 y Col 1,15) [50]; al Padre le designa con el nombre de *Theos* [51]. Penetra Taciano en la intimidad divina del Padre y del Hijo al describir la divinidad del Padre, como poder, y al afirmar que el *Logos* procede del poder del Padre. Además recurre a

[46] TACIANO, *Disc.* 5: ed. c., p.579.
[47] TACIANO, *Disc.* 4: ed. c., p.577.
[48] JUSTINO, *Diál.* 61,1-2: ed. c., p.409-410; TERTULIANO, *Apol.* 21; LACTANCIO, *Inst. divin.* IV 29.
[49] «El Verbo procediendo del Padre...» (TACIANO, *Disc.* 5: ed. c., p.578).
[50] TACIANO, *Disc.* 5: ed. c., p.578.
[51] TACIANO, *Disc.* 4: ed. c., p.577.

la palabra *principio* para insistir en la misma idea de la unidad divina del Padre y del Hijo.

Si comparamos los dos textos siguientes nos daremos cuenta de ello: «Nuestro Dios no tiene principio en el tiempo, siendo él solo sin principio, el *Principio* de todo el universo»; y «Dios era *en el Principio*, siendo la Potencia del Verbo» [52]. La palabra *potencia* se engarza con el término *principio*, tomado de San Juan, para expresar rectamente la fe eclesial acerca de la igualdad divina del Padre y del Hijo, en su función de revelar dicho poder del Padre.

El Verbo y el Espíritu

La referencia del Espíritu al Verbo encarnado se halla en el contexto económico-salvífico de Cristo, dispensador de los dones del Espíritu. En este aspecto parece que Taciano siga las huellas de San Justino. La presencia del Espíritu en los justos manifiesta que el mismo Espíritu de Dios, que habita en los cielos, inhabita en los hombres justos, enviado por el Hijo de parte del Padre [53].

Hemos de reconocer, sin embargo, que la personalidad divina del Espíritu queda en la penumbra en los escritos de Taciano, mientras que la personalidad divina del Padre y del Hijo quedan afirmadas con rasgos mucho más salientes.

En estos Santos Padres se advierte un tema que aflora constantemente acerca del amor de Dios, manifestado en la creación, signo del poder del Padre, del que participa personalmente el *Logos*. Parece que estamos presenciando el primer estadio del desarrollo de la revelación trinitaria, presentada en categorías cosmogónicas. La originalidad de Taciano está en la insistencia sobre la unidad esencial del *Logos* con el Padre, según Kelly, bajo el símbolo de la luz, salida de la luz, al compartir el *Logos* la misma naturaleza divina del Padre, de quien procede [54].

[52] TACIANO, *Disc.* 4.5: ed. c., p.577-578.

[53] TACIANO, *Disc.* 4 y 13: ed. c., p. respect. 577 y 591; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I-2 (Roma 1958) p.593; ID., *La teología del Espíritu Santo*, en *Analecta Gregoriana* 158 (1966) p.387. Para la exégesis del texto de Taciano, véase A. PUECH, *Recherches* p.69s y 125s.

[54] J. LEBRETON, o.c., II p.485-491; A. CASAMASSA, *Gli Apologisti Greci* (Romae 1944) p.157-160; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. fr. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.108.

3. Atenágoras

Otro exponente de la fe trinitaria de este tiempo lo hallamos en el brillante apologista Atenágoras. La circunstancia histórica en que se encuentra enmarcado determina la exposición de su doctrina: los cristianos son calumniados de ateísmo al negarse a adorar a los dioses paganos. Dicha coyuntura histórica es común a varios Santos Padres, para quienes es ocasión de su exposición doctrinal sobre el misterio trinitario, como en el caso precedente de San Justino.

Atenágoras sale en defensa de los cristianos alegando que viven «con el único anhelo de conocer al Dios verdadero y al Verbo, que de él procede; sólo piensan en disfrutar del conocimiento de la comunicación divina del Padre con el Hijo en el Espíritu, hasta penetrar en el misterio de la unidad y la distinción del Espíritu, del Hijo y del Padre» [55]. Para Atenágoras, la vida del cristiano está orientada como una brújula imantada hacia la participación de la vida íntima de Dios. Dicha vivencia trinitaria se traduce de continuo en el amor al prójimo, como signo del amor que Dios nos profesa al hacernos partícipes de la relación personal del Padre al Hijo en el Espíritu Santo.

Unidad divina del Padre y del Hijo en su relación personal

Ante todo confiesa Atenágoras la unicidad de Dios ante el politeísmo que presencian sus ojos. Llama a Dios «Artífice y Padre de todo el universo» [56], aludiendo a la creación genesíaca sobre el trasfondo de la proclamación profética, que reiteradamente sale fiadora de dicha unidad divina. Los textos a los que acude son los de Is 44,6; 43,10-11: *Yo soy Dios y no hay otro fuera de mí.* «Confesamos, dice, un solo Dios increado y eterno» [57]. De la unicidad de Dios se remonta a la vida tripersonal del mismo Dios dentro del marco cosmogónico, al decir que Dios todo lo ha hecho, lo ha ordenado y lo conserva por medio del Verbo, que de él procede [58].

[55] Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 12: D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) p.663-664.

[56] Atenágoras, *Legac.* 13: ed. c., p.664.

[57] Atenágoras, *Legac.* 9-10: ed. c., p. respect. 659-660.

[58] El cuarto evangelio parece resonar en cada una de estas expresiones, utilizadas por el apologista.

Surge inmediatamente la problemática triteísta a que hubieran podido dar lugar sus palabras, entendidas según la mentalidad politeísta, dueña del ambiente. Deshace la tergiversación de sus palabras declarando cuál es la relación del Hijo al Padre, al confesar que el Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y operación, pues conforme a él y por su medio todo fue hecho, siendo uno solo el Padre y el Hijo; expone en qué consiste dicha unidad divina por la mutua inhabitación del Padre en el Hijo, y de éste en el Padre «estando el Hijo en el Padre, y el Padre en el Hijo por la unidad y potencia del Espíritu» [59]. Es preciso tener presente que los Padres de este tiempo, con la palabra *Potencia* y *Espíritu*, designan el Ser divino.

Asentada la unidad divina del Padre y del Hijo, pasa a la descripción de la persona del Hijo con respecto al Padre. «Si se os ocurre preguntar, dice, qué significa *Hijo*, confesaré que el Hijo es el primer Brote del Padre, no como hecho, puesto que Dios, que es eterno, tenía desde el principio en sí mismo al Verbo procediendo de El» [60]. Nuestro autor queda embelesado en la contemplación trinitaria, como vértice de la vida cristiana. En este tiempo dicha exposición trinitaria no tiene sino un sentido eminentemente salvífico repleto de contenido, en cuanto constituye el anhelo íntimo de toda la vida cristiana.

Tuvo influencia Atenágoras en la teología antiarriana de los Santos Padres del siglo IV cuando propone la doctrina de la personalidad divina del *Logos*, que, al proceder de Dios Padre, que es Racional, se halla eternamente en el Padre siendo engendrado por él. Esta doctrina recibirá una mayor elaboración en San Cirilo al afirmar claramente que la «Inteligencia divina no se hallará nunca sin su Palabra, y su Palabra no estará privada de la Inteligencia, que encuentra en ella su expresión» [61]. El Hijo es, pues, la misma expresión del Padre, que nos lo ha revelado al descender a nuestra morada terrena, para que, a través de su carne visible, conociéramos al Dios invisible.

59 ATENÁGORAS, *Legac.* 10: ed. c., p.660.
60 ATENÁGORAS, *Legac.* 10: ed. c., p.659-660.
61 S. CIRILO, *In Ioh.* I, IV: PG 78,661.

Unidad y tripersonalidad de Dios

La relación personal del Hijo al Padre difunde nueva luz sobre la referencia del Espíritu al Padre en la unidad divina. La preocupación cosmogónica de que están impregnadas las palabras de Atenágoras en la exposición de la igualdad divina del *Logos* le conduce a la descripción de la divinidad del Espíritu Santo. Afirma que el Espíritu Santo interviene en la creación como poder de Dios, ya que Dios ha creado todas las cosas por su Verbo y las conserva en su Inteligencia por el Espíritu, que de él procede. En este sentido son múltiples las fórmulas doxológicas en las que refiere la práctica cristiana, que se dirige al Padre, al Hijo y al Espíritu como al único Dios, de quien todo lo ha recibido: «Confesamos un Dios Padre, y un Dios Hijo, y un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden» [62]. Dentro de esta fórmula arcaica se detenta la confesión clara de la realidad del misterio trinitario en la unidad divina.

Asciende, sin embargo, al conocimiento del Espíritu de Dios a través de su acción salvífica en el plano histórico de nuestra salvación. Después de haber nombrado al Padre Eterno, quien todo lo ha hecho por medio del Verbo, dice que «el mismo Espíritu Santo es el que obra en quienes hablan proféticamente» [63]. La inspiración profética—como obra exclusiva de Dios—, atribuida al Espíritu Santo por los Santos Padres, significa la designación de la divinidad del mismo. La presencia del Espíritu en el seno trinitario induce a Atenágoras a exponer la vida íntima de Dios afirmando que es «una *emanación* de Dios, como un rayo de sol» [64]. No cabe la menor duda acerca de la reminiscencia del libro de la Sabiduría 7,25, cuando ésta es descrita como emanando del Altísimo. En particular porque parece que su palabra «emanación» está calcada de dicho libro sapiencial, según la versión de los LXX.

Esta emanación de la que habla Atenágoras no está en modo alguno en la vertiente panteísta; antes bien, es un modo

62 ATENÁGORAS, *Legac.* 10: ed. c., p.661.

63 ATENÁGORAS, *Legac.* 10: ed. c., p.661. Según L. Scheffczyk (*Die ersten Explikationsversuche der Apologeten*, en *Mysterium Salutis* II [Zürich 1967] p.159), Atenágoras expone claramente la trinidad divina en la unidad de Dios.

64 Ib.

de expresar la igualdad divina del Espíritu en relación al Padre y al Hijo, ilustrándola con la comparación de la luz, emanada del fuego, que es de su misma naturaleza. Lo dicho antes sobre el Hijo, que es de la misma sustancia del Padre, se aplica ahora al Espíritu, pues «creemos, dice, a Dios y al Hijo, Verbo suyo, y al Espíritu Santo, identificados según el poder, pero distintos según el orden: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, porque el Hijo es Inteligencia, Verbo y Sabiduría del Padre, y el Espíritu, emanación, como luz del fuego» [65]. En todas estas doxologías flota la preocupación de salvar la unidad divina—expresada en la identificación del poder—y la función de las divinas personas. El paralelismo en que pone Atenágoras al Espíritu Santo con el Padre y el Hijo nos hace presumir que su intención es afirmar la personalidad divina del Espíritu en igualdad con el Padre y el Hijo. La aportación peculiar de Atenágoras a la evolución del dogma trinitario es la identificación del Verbo con el Hijo de Dios y la inmanencia divina del Hijo con el Padre, y del Padre con el Hijo en la unidad del Espíritu [66].

4. San Teófilo

Con este santo padre cerramos la lista de los apologistas del siglo II, cuyas obras tienen el carácter de propedéutica de la fe, sin pretender una exposición exhaustiva de la misma. Estos Santos Padres, en expresión de Petavio, transmiten en su integridad el dogma trinitario, aunque en un contexto a veces muy discutible, por la dosis de filosofía que mezclan en sus explicaciones, ya estoica, ya platónica, sin una previa purificación.

65 Atenágoras, *Legac.* 24: ed. c., p.687.

66 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.109-110; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1928) p.492-505; A. Casamassa, *Gli Apologisti greci* (Roma 1944) p.183; G.-L. Prestige, *God in patristic thought* (London 1955). Vers. franc., *Dieu dans la pensée patristique* (Paris) p.92; Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit* (Bamberg 1902); A. Fliche-V. Martín, *Historia de la Iglesia: Iglesia primitiva* (Buenos Aires 1952). Vers. del franc., *Histoire de l'Eglise* (Paris) p.373.

Coexistencia divina del Padre en el Verbo y en el Espíritu

Como a los demás apologistas, también a Teófilo la dimensión cosmogónica de la revelación le llama la atención en orden a desarrollar su exposición trinitaria. Cita expresamente las palabras de San Juan para afirmar que todo cuanto existe ha sido hecho por el Verbo y que, sin él, nada se hizo, después de afirmar que el Verbo era Dios. Tiene además sumo cuidado de poner el artículo griego sobre la palabra Verbo y omitirlo en la palabra *Theós*, según aparece en el prólogo joánico. La peculiaridad del artículo le sirve para poner de relieve la personalidad del Verbo, a la vez que su divinidad, igual a la del Padre, que se manifiesta sobre todo en la creación, como obra de su poder divino.

Se adentra en la coexistencia íntima del Hijo y el Padre al afirmar: «el Verbo es Dios y ha nacido de Dios». Al igual que su predecesor, previene un posible malentendido de sus palabras en sentido politeísta: «el Verbo es Hijo, no al modo como los poetas dicen que nacen hijos de los dioses por unión carnal, sino porque el Verbo de Dios está siempre inmanente en el corazón del Padre. Porque antes de crear nada a éste tenía por Consejero, pues era su Mente y su Pensamiento»[67].

Se revela esta presencia personal del Verbo en el Padre, según Teófilo, no sólo en la creación, sino también en la recreación—nueva creación—, cuando el alma se reconcilia con Dios. En este sentido, junto al Verbo del Padre nombra al Espíritu de Dios, identificándole con la Sabiduría, que distingue, por otra parte, del Verbo, a quien Dios engendra estando en su divino seno antes de todos los siglos[68]. Aunque no muy significativo, no deja de ser Teófilo un jalón más en la orientación doctrinal del misterio trinitario, revestido según el ropaje de su tiempo.

67 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Los tres libros a Autólico* 22: ed. de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos* (Madrid 1954) p.813.

68 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* 7: ed.c., p.774.

Concluyendo

La teología trinitaria de los apologistas se distingue sobre todo porque abre una nueva época en la exposición de dicho misterio. El clima intelectual en que se mueven les facilita sobremanera la aclaración del concepto de hipóstasis, a la vez que les hace corregir lo defectuoso del lenguaje humano para expresar la relación personal del Hijo al Padre, evitando así la subordinación del *Logos* al Padre. Insisten sobremanera en que el *Logos* es esencialmente uno con el Padre, inseparable de él como su ser íntimo. Su intervención en la creación, lo mismo que su aparición en el espacio y en el tiempo, es revelación de su relación personal con el Padre en la intimidad divina del mismo Espíritu [69].

5. San Ireneo

Con el estudio del padre precedente hemos cerrado la lista de los Santos Padres que se proponían una simple exposición del misterio trinitario frente a las invectivas de sus enemigos. De ahí lo incompleto de sus explicaciones acerca de la revelación trinitaria. Con San Ireneo entramos en otra etapa de la Iglesia. Las nuevas circunstancias determinan una exposición más completa. Ireneo es el nudo central de esta época. En su persona se encarna la fe de la Iglesia sobre dicho misterio. En sus palabras parecen percibirse resonancias de los grandes Padres Apostólicos. Algunos de los elementos esbozados por aquéllos adquieren consistencia en la pluma de Ireneo. La teología del Verbo, revelador del Padre, presente en los escritos de San Clemente e Ignacio, reaparece con nuevo vigor en Ireneo, y hace de ella el eje de su exposición trinitaria. Ni está ajeno a las preocupaciones de los Santos Padres que inmediatamente le precedieron acerca de la dimensión cosmogónica de la revelación trinitaria. Parece que busca una síntesis maravillosa de las distintas fases por las que ha pasado la vida eclesial para transmitir a la posteridad su fe auténtica sobre el misterio de Dios, revelado en Cristo.

[69] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.101-104; J. Quasten, *Patrología* (Madrid 1961). Vers. del ingl., *Patrology* p.226-231; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris 1928) p.507-513.

El Hijo, revelador del Padre

Para Ireneo, el primer escenario de la revelación del Padre en el Hijo se encuentra en la creación, por la que Dios se manifiesta como Padre del hombre al comunicarle la vida orientada teleológicamente a la manifestación de Cristo, como Primogénito de toda la creación.

Según Ireneo, Dios crea inmediatamente, sin intermediario alguno, frente a los gnósticos, que, para salvar la trascendencia divina—concebida a modo de alejamiento—, ponían una serie de intermediarios entre Dios y la creación. La vida de Dios, según el santo, desciende del Padre a los hombres por su Palabra, por la que crea el universo. Así, la creación del cosmos es la primera manifestación del amor del Padre a los hombres, amados en el Hijo, a cuya imagen modula Dios el universo. Cristo, como Verbo encarnado, recapituló en sí todo el universo para dar a conocer a los hombres la finalidad de dicha creación. La creación, pues, significa el primer encuentro de Dios con la humanidad dentro de la perspectiva salvífica del Hijo, que, revistiéndose personalmente de la naturaleza humana, habla a los hombres del Padre.

Ireneo soluciona la tensión entre creación y encarnación al relacionar ésta con aquélla dentro de la gratuidad absoluta de la venida en carne del Hijo del Padre. Pues la creación tiene para Ireneo un sentido salvífico al ser vista por él desde el prisma de la encarnación futura. Dicha concepción ireniana no está en modo alguno desplazada de la revelación, antes bien, concuerda armónicamente con ella. Juan y Pablo tejerán su teología del *Logos* e Hijo desde la perspectiva de la encarnación, como epifanía de la presencia salvífica de Dios entre los hombres. En Cristo se culmina la creación, no con carácter exigitivo, sino como manifestación del Hijo de Dios encarnado, que restablece las relaciones del hombre con Dios al unir inefablemente en su persona lo divino con lo humano.

La primera irrupción de Dios en la historia de la humanidad por la creación finaliza en la plenitud de la intervención personal del mismo en la encarnación [70]. El Hijo encarnado

[70] A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain 1955) p.107. Véase también L. Escoulla, *Le Verbe Sauveur et illuminateur chez S. Irénée:* Nouv. Rev. Theol. 66 (1939) 387-400; J. T. Nielsen, *Adam and Christ*

nos revela al Padre, porque nos hace visible la bondad de Dios al dársenos totalmente en su Hijo, por quien y para quien hizo todo el universo. Sólo por la encarnación del Hijo tenemos acceso al conocimiento del amor del Padre.

No se descubre en los escritos de Ireneo ningún resabio de la concepción gnóstica, que subordinaba el Hijo al Padre al sostener que el Verbo encarnado había «circunscrito» la «inmensidad infinita» del Padre. Pues la teología de Ireneo se desliza por un terreno totalmente virgen con respecto a dicha concepción. Para él, el Verbo, al encarnarse, transparenta en su humanidad la luz divina del Padre, como revelación de la luz-vida, que, recibida eternamente del Padre, se refleja en el rostro del Hijo en la intimidad divina.

Ireneo entra con una teología segura en el campo de la generación eterna del *Logos* en conexión con la creación y encarnación, obviadas las dificultades de otros Padres. Pues Cristo, por su encarnación, irradia sobre nosotros la luz divina del Padre al hacernos partícipes de la vida de Dios Padre [71]. La imagen de Dios, perdida en Adán, quedó restablecida por la encarnación del Hijo, por quien estamos ya orientados definitivamente al Padre, configurados a la imagen del Unigénito.

A través, pues, de nuestra deificación conocemos la vida divina, que reverbera eternamente del Padre al Hijo en el Espíritu Santo. Porque la manifestación del Padre por el Hijo, que está en tensión en la creación y se desdobla «graciosamente» en la encarnación, está dinámicamente dirigida a nuestra participación escatológica de Cristo glorificado, quien nos mostrará al Padre sin velo alguno.

Varias teofanías, sin embargo, preceden a la suprema teo-

in the Theology of Irenaeus of Lyons (Assen 1968) p.62-63; S. IRENEO, *Adv. haer.* IV 20-2. La interpretación que se desprende de la creación, en la mentalidad de Ireneo, es la de epifanía del Hijo por el Padre, y del Padre en el Hijo, salvando así la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad divina (IRENEO, *Adv. haer.* III 22,3; 23,1). Véase J. LIEBAERT, *Histoire des dogmes. L'incarnation. Des origines au Concile de Chalcédoine* (Paris 1966) p.65-71. Según Orbe, dicha Epifanía recíproca del Padre y del Hijo va implicada en Ireneo en el concepto de recapitulación *(Los primeros herejes)* (Roma) p.229.

71 SAN IRENEO, *Adversus haereses* IV 14,1: PG 7,1010; W. WIGAN HARVEY, *Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses* II (Cantabrigiae) p.184; *Sources Chrétiennes* p.100; A. FIERRO, *Sobre la Gloria en S. Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»* (Roma 1964) p.160 y 328.

fanía de Dios. Ellas jalonan los distintos estados del conocimiento del Padre, manifestado en el Hijo, siendo la creación el primer boceto divino, en la mentalidad de Ireneo, de la historia de la salvación. Ya que, a través de ella, el Hijo habla del Padre a los hombres, profetas y al pueblo elegido [72].

La presencia de Marción ilumina la actitud de Ireneo, preocupado sobre todo por afirmar la unidad de la revelación en el plan divino, que todo lo ha ordenado en Cristo, como manifestación suprema de Dios en la tierra y en el cielo. No desconoce, por lo tanto, dicha revelación un esclarecimiento progresivo desde la creación hasta la encarnación del Verbo, por quien Dios se hace personalmente presente entre los hombres para hablarles el lenguaje del Padre. La encarnación, pues, vincula la creación con la escatología, como distintas etapas de una misma historia divina, que tiene a Dios por autor. No hay aquí confusión del natural y la gracia, sino simplemente el reconocimiento de un mismo designio divino, que quiere salvar al hombre haciéndole entrar en la vida del mismo Dios [73]. En dicha perspectiva, la gratuidad de la encarnación queda puesta de relieve.

Pues la encarnación concentra en sí todas las demás facetas de la revelación de Dios como Padre bondadoso, siendo ella la manifestación máxima del amor de Dios a los hombres. Es ya la escatología anticipada en la que Dios plenamente se dará al hombre, porque únicamente la presencia existencial del Hijo de Dios hecho carne nos posibilita el conocimiento de Dios como Padre nuestro, en cuanto es Padre de nuestro Señor Jesucristo. Aquí radica la revelación de la paternidad de Dios, hecha visible y cognoscible para nosotros en la humanización de su Hijo unigénito; por eso el conocimiento de dicha paternidad es el supremo don de Dios concedido a la humanidad. Por otra parte, la facticidad histórica de la encarnación

[72] IRENEO, *Adv. haer.* IV 10,1: PG 7,1000 (HARVEY, II p.173).

[73] IRENEO, *Adv. haer.* IV 9,1: PG 7,997; HARVEY, II p.169; J. LEBRETON, o.c., II p.595-596. También A. HOUSSIAU, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain 1955) p.79, en que pone de manifiesto que la creación, como la encarnación, en Ireneo, es revelación del amor de Dios a los hombres: «Si Dios por la creación da la vida a los hombres, cuánto más la revelación del Padre por el Verbo dará la vida a los que ven a Dios» *(Adv. haer.* IV 6,5: PG 7,989). La distinción de estos dos órdenes radica en la 'gratuidad' absoluta de la revelación del Verbo en la encarnación, no implicada en la creación.

no sólo es manifestación del Padre, como Dios de bondad, en la misión del Hijo, sino que es, a su vez, autorrevelación de Cristo como el Hijo amado del Padre.

Mucho abunda Ireneo en este sentido al ver en la encarnación «al Padre, que nos revela al Hijo, a fin de manifestarse por él a nosotros..., pues el Padre se revela haciendo a su Verbo visible a todos. Por su parte, el Verbo, siendo visible a todos, nos muestra en él al Padre» [74]. Más aún, «por el Hijo, el Padre se nos hace visible y palpable, viendo en el Hijo al Padre, pues lo que hay de invisible en el Hijo es el Padre, y lo que hay de visible en el Padre está en el Hijo» [75].

Con dichas expresiones quiere dar a entender nuestro autor lo que siente de la reciprocidad divina del Padre en el Hijo, y de éste en el Padre en la unidad divina. Estas palabras rezuman las de Jesús en San Juan acerca de la mutua inhabitación del Padre en el Hijo y de que, por lo tanto, quien ve al Hijo ha visto ya al Padre. No tendríamos conocimiento alguno del Padre si el Hijo no nos lo hubiera revelado. Pues solamente el Hijo conoce al Padre, como el Padre le conoce a él; esta exclusividad del conocimiento recíproco del Padre y del Hijo, revelado a nosotros en la encarnación, nos hace conscientes de la invitación divina de que hemos sido objeto por parte de Dios.

No se trata de un conocimiento meramente intelectual, sino de un conocimiento íntimo del Padre, que nos transforma en la imagen del Hijo. En efecto, no se puede conocer al Padre y desconocer a la vez al Hijo. Ya que «el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Padre está en el Hijo y es revelado por el Hijo. Por esto dijo el Señor: Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre si no es el Hijo y aquellos a quienes el Hijo quiere revelárselo. Estas palabras a *aquellos a quienes quiere revelárselo*, no deben entenderse de una manera respectiva, sino genérica, pues desde el principio el Verbo revela al Padre a todos aquellos a quienes el Padre quiere, cuando quiere, y como quiere; por esto en todas y sobre todas las

[74] IRENEO, *Adv. haer.* IV 6,4: PG 7,987; HARVEY, II p.160.

[75] IRENEO, *Adv. haer.* IV 6,6: PG 7,987; HARVEY, II p.161; P. CIANI, *S. Ireneo e il IV Vangelo* (Napoli 1955) p.85-89; OCHAGAVIA, *Visibile Patris Filius* (Romae 1964). J. Lebreton (o.c., II p.590) adivina en las palabras de Ireneo las de Juan y Pablo, cuando afirman que el Hijo es el resplandor, imagen e impronta de la sustancia y la gloria del Padre (Col 1,15; Heb 1,3; Jn 1,14).

cosas no hay sino un Dios, el Padre, y un Verbo, su Hijo, y un Espíritu para salvar a cuantos creen en él»[76]. La revelación de la encarnación es la participación en el conocimiento amoroso del Padre y del Hijo en el Espíritu. Los términos de encarnación, revelación y conocimiento divino se complementan mutuamente, significando una idéntica realidad: el amor del Padre se ha visibilizado en su Hijo al querer manifestarse en él a nosotros, a fin de comunicársenos íntimamente en su Hijo, Jesucristo.

La necesidad de la revelación del Hijo para conocer al Padre radica en la misma voluntad del Padre, que ha sometido todas las cosas—todo el conocimiento—al Hijo, dando testimonio de que él es verdadero hombre y verdadero Dios. «El Padre y el Espíritu testifican esto acerca del Hijo encarnado»[77]. Aunque Ireneo nombra, al hablar de la revelación del Padre en el Hijo en la encarnación, preferentemente a ellos solos, no excluye en modo alguno al Espíritu Santo, como se desprende no sólo de la materia de que trata, sino también de que, cuando la ocasión se le ofrece, designa a los tres como al único Dios tripersonal.

Si penetramos un poco más en el contenido de la revelación del Hijo, nos dirá Ireneo que el Hijo nos revela el conocimiento amoroso que él tiene del Padre en la manifestación que nos hace de sí mismo: «el conocimiento del Padre es la manifestación del Hijo»[78]. A través del conocimiento de Cristo entre la humanidad quedó manifestada la Trinidad, al ser el Hijo el resplandor del Padre y el dador de su Espíritu[79]. El conocimiento profundo del Padre y del Hijo constituye nuestra divinización. Ahora bien, dicha divinización consiste en que conocemos aquella imagen de Dios, perdida en Adán y restituida ahora a nosotros por el Hijo, Imagen viva del Padre. Esta transformación divina del hombre tuvo lugar inicialmente en la encarnación, como un intercambio por el que el hombre se endiosa al devenir Dios-hombre. La teleología de la encarnación fue la manifestación del Verbo, hecho

[76] Ireneo, *Adv. haer.* IV 6,7: PG 7,990; Harvey, II p.161-162.
[77] Ireneo, *Adv. haer.* IV 6,7: PG 7,990B; Harvey, II p.161-162.
[78] Ireneo, *Adv. haer.* IV 6,3: PG 7,987-988; Harvey, II p.160-161.
[79] Ireneo, *Adv. haer.* III 10,2: PG 7,870-871; Harvey, II p.35-36.

hombre para hacer al hombre semejante a él, a fin de que por esta semejanza sea el hombre amado por el Padre.

En la naturaleza humana otra vez resplandeció la imagen del Padre invisible cuando el Verbo apareció visible en medio de la humanidad, imprimiendo en el hombre dicha semejanza divina [80]. Por esto la teofanía de la encarnación tiene en Ireneo un sentido de máxima autodonación de Dios al hombre en su Hijo. La revelación del Padre en el Hijo al hombre es donación trasformativa del mismo [81]. Conoce el hombre en la tierra la realidad divina de la inhabitación de Dios en él al ser Dios *su Padre en Cristo* [82].

La encarnación del Verbo, como acontecimiento primordial del Dios que irrumpe en nuestra misma historia, incluye a su vez todo el misterio de la pasión y resurrección de Cristo, como la gran glorificación del Padre por el Hijo [83].

Intimidad divina del Padre y del Hijo en su relación interpersonal

Conocer a Dios, para Ireneo, es participar de su misma vida, y tener su vida en nosotros es gozar de su bondad, signo del amor que el Padre despliega en el Hijo, y el Hijo en el Padre [84]. Este mutuo amor del Padre y del Hijo reverbera en nosotros, para que, sintonizando con dicho amor, como inmersos en Dios, nos hallemos capacitados para conocer quién es Dios en su vida más íntima. Este es el camino trazado por Ireneo en su exposición del misterio trinitario: a través de la revelación salvífica del Dios que se nos manifiesta en Cristo, tenemos acceso al conocimiento de su misma vida divina [85].

Ya que Dios, que es el Incomprensible e Invisible, condesciende, tomando él la iniciativa de comunicarse al hombre, para que pueda éste entablar una relación de amistad con él al gozar de su conocimiento amoroso. Pues todo el ser del hombre hasta tal punto depende radicalmente de este amor

[80] IRENEO, *Adv. haer.* V 16,2: PG 7,1167-1168; HARVEY, II p.368.
[81] IRENEO, *Adv. haer.* IV 36,4: PG 7,1093; HARVEY, II p.280.
[82] IRENEO, *Adv. haer.* III 20,2: PG 7,944; HARVEY, II p.107.
[83] IRENEO, *Adv. haer.* V 16,3: PG 7,1168; HARVEY, II p.369; III 16,8: PG 7,927; HARVEY, II p.90.
[84] IRENEO, *Adv. haer.* IV 20,5: PG 7,1034-1035; HARVEY, II p.217.
[85] IRENEO, *Adv. haer.* V 3,2: PG 7,1130; HARVEY, II p.326.

del Padre, manifestado en el Hijo e infundido por el Espíritu, «que el mismo hecho de la acción de las manos divinas en el inicio de la creación, y después en la encarnación—el Hijo y el Espíritu Santo son las manos divinas del Padre—tiene el mismo objetivo (...) restituirnos la imagen y semejanza de Dios [86]. Un único amor de Dios preside el designio divino de darnos la vida en el orden natural y de conferirnos la filiación divina en el sobrenatural.

Nuestra filiación adoptiva, que es participación de la filiación divina que el Hijo tiene eternamente recibida del Padre, es la trasformación que el Espíritu obra en nuestro interior al hacernos prorrumpir con la exclamación: *Abba!*, ¡Padre!, por la que nos dirigimos de una manera nueva hacia el Padre, desconocida antes de la revelación del Hijo [87].

En este sentido interpreta Th. de Regnon las dos manos de Dios de que habla Ireneo: «La revelación de Dios hecha a nosotros no es la simple comunicación de una verdad, sino una auténtica trasformación interior, al disponernos por su Verbo y al adornarnos con la filiación divina por su mismo Espíritu» [88].

Ireneo nos va desvelando progresivamente la acción común de las divinas personas en nosotros para descubrirnos la relación personal del Padre y del Hijo en el Espíritu, pues la acción divina es descrita como procediendo del Padre—principio fontal de la Trinidad—, pasando por el Hijo y culminando en el Espíritu, que nos es comunicado por el Hijo, según la volun-

86 IRENEO, *Adv. haer.* V 1,3: PG 7,1123; HARVEY, II p.317; V 28,3: PG 7,1200; HARVEY, II p.402; IV 20,1: PG 7,1032; HARVEY, II p.213. Parece que asome en la expresión de Ireneo el texto de Job 10,8.

87 IRENEO, *Adv. haer.* III 24,2: PG 7,967; HARVEY, II p.132; IRENEO, *Demostración de la Predicación Apostólica* 5, en L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 37-38. También en *Patrologia Orientalis* XII 5 p.659-731; L. SCHEFFCZYK, *Die Ausbildung des Dogmas*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.185.

88 TH. DE REGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité* I (Paris) p.353; J. MAMBRINO, *«Les deux mains de Dieu» chez S. Irénée* 79 (1957) 355-370, sobre todo p.358, en donde refiere que dicha metáfora sugiere a Ireneo la plenitud de la acción salvífica de la Trinidad; G. AEBY, *Les missions divines:* Paradosis 12 (Friburgo 1958); G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Paris 1945) p.185ss; J. DANIÉLOU y H. I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise* I (Paris 1963); J. DANIÉLOU, *Méssage évangélique et Culture hellénistique* (Paris 1961) p.328-341; A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo* (Roma 1966) p.695-697: la metáfora de 'las manos' es revelación del Hijo y del Espíritu.

tad del Padre, como agua viva que el Señor da a los que creen en él [89]. Aquí está todo el drama de nuestra salvación, que tiene su origen en el Padre, como Creador, su realización en el Hijo, como Redentor, y su perfección en el Espíritu Santo, como Santificador; según Ireneo, la línea salvífica descendente de Dios se entrecruza con la ascendente, en cuanto nosotros tenemos nuestro primer contacto con Dios en el Espíritu, que nos hace sentirnos hijos en el Hijo para que nos dirijamos al Padre con la intimidad de su propio Hijo: «por el Espíritu, dice Ireneo, subimos al Hijo, y por el Hijo, al Padre» [90].

Nuestro ascenso al Padre por el Espíritu, sin embargo, no es sólo una trasformación interior, sino, lo que es más, una identificación, en cuanto es posible, con el Hijo de Dios, que imprime en nosotros la imagen del Padre al reflejarla divinamente sobre nuestro rostro humano. Así se explica por qué Ireneo diga que, «sin la posesión del Espíritu, nadie puede ver al Verbo de Dios, y sin el Hijo, nadie puede llegar al Padre, ya que el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo de Dios se obtiene por medio del Espíritu Santo, comunicado a nosotros por el Hijo, según el beneplácito del Padre» [91]. A través, pues, de la iniciativa del Padre, que nos invita; del Hijo, que nos vincula estrechamente con el Padre, y del Espíritu, que nos restituye la imagen de Dios [92] para llevar a la plenitud dicha unión, conocemos la vida íntima de Dios Padre, Hijo y Espíritu en su relación interpersonal, en cuanto el Padre se da al Hijo en el abrazo eterno del Espíritu.

El don que el Padre hace al Hijo es su ser divino: «el Padre es Dios, y el Hijo es Dios, pues aquel que ha nacido de Dios es Dios por su naturaleza divina, idéntica a la del Padre» [93].

Confiesa Ireneo que las palabras humanas ni siquiera pueden balbucear la inefabilidad de la generación eterna del Hijo

[89] IRENEO, *Adv. haer.* V 18,2: PG 7,1173; HARVEY, II p.375.

[90] IRENEO, *Adv. haer.* V 36,2: PG 7,1223; HARVEY, II p.396.

[91] IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 7: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 41-42; *Adv. haer.* V 36,2: PG 7,1223; HARVEY, II p.396; J. LEBRETON, o.c., II p.588; RÜSCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius* (Zürich 1954) p.110s.

[92] IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 97: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 167; *Adv. haer.* IV 38,3: PG 7,1108; HARVEY, II p.296; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) p.33ss.

[93] IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 47: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 106.

del Padre por más que recurramos a las comparaciones de la palabra humana, ya que nunca es expresión total del que la pronuncia [94].

Este nacer el Hijo del Padre es revelación de la unicidad divina al estar el Padre en el Hijo, y el Hijo en el Padre [95]. El Hijo está eternamente orientado hacia el Padre en una recíproca inmanencia. De aquí que el Padre resulte trasparente para el entendimiento del Hijo, que lo conoce plenamente, como él es conocido por el Padre. Hasta el punto de que «el Padre inmenso es mensurado por el Hijo; pues el Hijo es la «Medida» del Padre, puesto que le comprende totalmente. Desconocer al Padre sería para el Hijo lo mismo que no saberse a sí mismo como existente» [96].

Desde otra vertiente afirma también Ireneo este mutuo comprenderse del Padre y del Hijo cuando describe la eternidad de su vida trinitaria: «el Hijo, que coexiste siempre con el Padre, manifiesta el Padre a todos cuantos quiere Dios revelarse» [97]. En este eterno estar el Verbo en el Padre radica toda la revelación de Cristo, que, existiendo en Dios desde siempre, antes de la creación del mundo, se nos manifestó a nosotros en el tiempo. Ireneo distingue el hecho de la existencia del Hijo de Dios en el seno del Padre, desde toda la eternidad, y su existencia conocida por nosotros desde el momento en que se nos comunicó en la encarnación [98]. El concepto de la eter-

[94] IRENEO, *Adv. haer.* II 28,4-6: PG 7,807-809; HARVEY, I p.354-355.

[95] IRENEO, *Adv. haer.* III 6,2: PG 7,861; HARVEY, II p.23; *Adv. haer.* IV 14,1: PG 7,1010; HARVEY, II p.184.

[96] IRENEO, IV 4,2: PG 7,982; HARVEY, II p.153; *Adv. haer.* II 17,8: PG 7,765; HARVEY, I p.310. J. Lebreton (o.c., II p.558) concluye afirmando que «si la Inmensidad del Padre es enteramente 'comprendida' por el Hijo, significa que el Hijo es también Inmenso. Es decir, en el uno y en el otro hay la misma divinidad, misteriosa en el Padre, manifestada en el Hijo». También F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris 1947); L. LAWSON, *The Biblical Theology of Ireneus* (London 1948); A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (1960); LUCKHADT, *Mt 11,27 in the «contra haereses» of Sti. Ireneus:* Revue de l'Université d'Ottawa 23 (1953) 65-79; A. HOUSSIAU, en «Eph. Theol. Lov.» 29 (1953) 328-354. A. Orbe *(Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I-1 [Roma 1958] p.119) afirma que Ireneo, frente a los gnósticos, que sostenían que Dios sólo se da a conocer a los hombres por la encarnación, confiesa que Dios se había manifestado por el Hijo antes de la encarnación. La expresión supone la coexistencia divina entre el Padre y el Hijo desde siempre.

[97] IRENEO, *Adv. haer.* II 30,9: PG 7,823; HARVEY, I p.368.

[98] IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 43: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources*

nidad del Hijo, en el trasfondo del tiempo en que se nos reveló, ilumina la relación interpersonal del Padre y del Hijo en la eternidad.

El Espíritu, revelador del Hijo y santificador nuestro

La ausencia del Espíritu Santo en las precedentes expresiones de Ireneo no significa en modo alguno la ignorancia de su personalidad eterna, como se desprende de los textos en que expresamente describe la unidad y trinidad de Dios. Dios tiene siempre con él a su Verbo y a su Sabiduría; es decir, al Hijo y al Espíritu [99]. Aplica Ireneo al Espíritu Santo lo referente a la Sabiduría de Salomón: *Dios, por su Sabiduría, ha constituido la tierra;* y *Dios me ha establecido antes de todos los siglos* [100]. Dios, por su Palabra y Sabiduría, todo lo ha dispuesto para el hombre. Con estas palabras bíblicas da a entender la igualdad divina del Espíritu con respecto al Hijo y al Padre, ya que «Dios es glorificado por su Verbo, que es su Hijo eterno, y por el Espíritu Santo, que es la Sabiduría del Padre de todos» [101].

La circulación de la vida divina se origina en el Padre, es recibida en el Hijo y retorna eternamente al Padre por el Espíritu. Por lo que respecta al Espíritu, su carácter divino y personal queda de relieve, como indicamos, por su acción salvífica entre la humanidad. El Espíritu habla a la humanidad, dice Ireneo, por los profetas, le enseña las cosas divinas y la

Chrétiennes 62 (1959) 99-102, sobre todo 102; PG 7: *Fragm. S. Iren.* XL 1255-1256.

99 IRENEO, *Adv. haer.* IV 20,1: PG 7,1032; HARVEY, II p.213.

100 IRENEO, *Adv. haer.* IV 20,3: PG 7,1033-1034; HARVEY, II p.215.

101 IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 10: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 46. Recurre Ireneo a los libros sapienciales porque le dan ocasión de ver al Espíritu Santo en los rasgos con que éstos describen la Sabiduría. Hay que reconocer que, cuando escribe Ireneo, los apóstoles habían ya identificado la Sabiduría con Cristo, como se desprende de los escritos paulinos (1 Cor 1,24; Heb 1,1). ¿De dónde, pues, bebió Ireneo dicha interpretación? No en San Justino, que sigue la línea apostólica en esta exegesis. Un primer jalón indicador lo hallamos en San Teófilo, quien gusta de aplicar al Espíritu Santo lo relativo a la Sabiduría (*A Autólico* 1,7: ed. de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos* [1954] p.774); avanzando más en este camino nos hallamos con las *Homilías clementinas*, en donde ya aparece la identificación de la Sabiduría con el Espíritu. Podría haber originado tal vez dicha corriente de identificación alguna tradición oriental, nutrida en la lengua siríaca o aramea, que tiene la forma femenina para el vocablo Espíritu, como para el de la Sabiduría. Véase J. LEBRETON: II *passim*, y A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo* (Roma 1966) p.695-698.

conduce por el camino de la justicia, hasta que, llegada la plenitud de los tiempos, es derramado de una manera nueva sobre la misma, mientras Dios renueva al hombre sobre la faz de la tierra» [102]. Su manera de actuar revela, según Ireneo, su personalidad divina. Su acción, sin embargo, se halla en nuestro interior al hacernos hijos en el Hijo del Padre [103].

Para Ireneo, la recirculación de la vida divina se refleja en lo que Dios hace en nosotros por su Espíritu al transformarnos en el Hijo, en cuyo único Espíritu tenemos acceso al Padre [104]. Incluso recurre a la parábola del samaritano, viendo en ella al Hijo, como buen samaritano, que confía la humanidad dolorida al Espíritu Santo, simbolizado por el posadero, que le cura completamente llevando a la perfección la obra comenzada por Jesús [105]. Pues el Espíritu comunicado por Cristo es el que moldea en nuestro interior la imagen del Hijo para hacernos amables al Padre. El Espíritu es el que toma integralmente al hombre «viviendo éste gracias a la participación del Espíritu» [106]. De modo que sólo por la efusión del Espíritu deviene el hombre espiritual y perfecto, hecho a imagen y semejanza de Dios por su mismo Espíritu [107]. Durante su peregrinación intramundana, sin embargo, recibe el hombre una participación parcial del Espíritu de Dios para disponerle poco a poco a la total posesión de Dios [108], que divinizará a todo el hombre.

Dicha divinización del hombre comienza ya en el momento de la encarnación. Porque «el Señor nos ha rescatado por su sangre, dando su alma por nuestras almas y su cuerpo por nuestros cuerpos. El ha derramado el Espíritu del Padre para unir a Dios con el hombre, haciendo descender Dios sobre los hombres su Espíritu y elevando al hombre a Dios por su encarnación» [109]. Ireneo se pregunta frecuentemente: ¿Cómo

102 IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 6: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 40.

103 IRENEO, *Adv. haer.* IV 20,5: PG 7,1035; HARVEY, II p.217.

104 IRENEO, ib.; G. BARDY, *La théologie de S. Clément à S. Irénée* (Paris 1945) p.193.

105 IRENEO, *Adv. haer.* III 17,3: PG 7,930; HARVEY, II p.93.

106 IRENEO, *Adv. haer.* V 9,1: PG 7,1144; HARVEY, II p.342.

107 IRENEO, *Adv. haer.* V 6,1: PG 7,1137-1138; HARVEY, II p.333-335.

108 IRENEO, *Adv. haer.* V 8,1: PG 7,1141; HARVEY, II p.339.

109 IRENEO, *Adv. haer.* V 1,1: PG 7,1121; HARVEY, II p.330-331; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs* (Paris 1938) p.144-159.

podría el hombre hacerse dios si Dios no se hubiera hecho hombre? «En su inmensa caridad, dice, Jesucristo se ha hecho lo que nosotros somos, para hacer de nosotros lo que él es» [110].

No escapa a nadie la penumbra en que queda, con todo, la Persona divina del Espíritu Santo. Sólo a través del misterio salvífico de Cristo y en relación con su persona queda puesta de relieve la personalidad divina del mismo. En efecto, la misión de Cristo es hacernos partícipes del mismo Espíritu del Padre, para que él, viniendo del Padre por el Hijo, imprima en nosotros la impronta del Padre y del Hijo [111].

Para describir Ireneo, pues, la relación del Espíritu con Cristo, recurre a toda la dimensión de su acción salvífica, desde la proclamación profética acerca del descenso del Espíritu sobre el Mesías [112] hasta la efusión del mismo sobre los apóstoles en cumplimiento de la promesa de Jesús. En cada una de dichas etapas, la manifestación progresiva del Espíritu coincide con la salvación que nos confiere, que está en íntima conexión con la obra de Jesús. El entretejido de textos con que delinea nuestro autor la figura divina del Espíritu comprende la promesa y la realidad, que en Cristo se hacen visibles [113].

La relación del Espíritu Santo con Cristo tiene su expresión en la presencia salvífica del mismo en la Iglesia, ya que «en donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y en donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia» [114]. Esta

110 IRENEO, *Adv. haer.* V pref.: PG 7,1120; HARVEY, II p.330.

111 IRENEO, *Adv. haer.* III 24,1: PG 7,966; HARVEY, II p.131; *Adv. haer.* V 18,2: PG 7,1173; HARVEY, II p.375. Acerca de la teología trinitaria de Ireneo, cf. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tübingen 1909) p.559-87.

112 Acerca del descenso del Espíritu sobre Cristo puede consultarse el estudio de A. HOUSSIAU, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain 1955) p.166-186, en donde desarrolla que el descenso del Espíritu sobre Jesús significa, según Ireneo, la inauguración de nuestra posesión del Espíritu al tomar el Verbo nuestra carne; porque el Espíritu desciende sobre Jesús para derramarse sobre la humanidad entera.

113 IRENEO, *Adv. haer.* III 17,1: PG 7,929-930 (HARVEY, II p.92): «Los apóstoles confesaron que el Espíritu Santo descendió sobre Jesús (Mt 3,16); el mismo Espíritu del que dijo Isaías *descenderá el Espíritu de Dios sobre él* (Is 11,2). De este Espíritu es el que dice el Señor: *No sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre es quien habla en vosotros* (Mt 10,20). *Id y enseñad a todas las gentes*, les dijo, *bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. Este Espíritu es el que renovó al género humano de su vetustez en la novedad de Cristo».

114 IRENEO, *Adv. haer.* III 18,3: PG 7,934; HARVEY, II p.97; *Adv. haer.* III 24,1: PG 7,966; HARVEY, II p.131-132.

mutua interrelación de Espíritu e Iglesia obedece a que el Espíritu confiere a la Iglesia la misma vida de Cristo, para que sea su Cuerpo místico.

Toda la dinámica de esta exposición desemboca en el hecho que el Espíritu es la máxima donación de Dios al hombre. Porque él preside toda la historia de la salvación preparando el advenimiento de Cristo, realizando la encarnación del Verbo en el cuerpo virginal de María por obra suya y haciéndose presente en todo el misterio salvífico de Cristo, hasta llevarlo a su plenitud al derramarse con profusión sobre los apóstoles, para hacerles partícipes de aquella unción con que ungió a Cristo, según Is 61,1 y Act 10,38.

Dicha unción divina del Espíritu recae sobre Cristo en el momento de la encarnación, como revelación de aquella unción eterna con que le ungió el Padre desde siempre, llamándole: *Tú eres mi Hijo.*

Ireneo descubre bajo este símbolo de la unción, revelado por la Escritura, *el Espíritu de Dios está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvé* (Is 61,1), una epifanía de las tres divinas Personas, a saber: del Padre, que unge; del Hijo, que es ungido, y del Espíritu Santo, que es la misma unción [115]. Todos nosotros entramos en comunión con el Padre al participar de dicha unción derramada sobre Cristo, que es el Espíritu Santo [116]. Por lo demás, no se halla Ireneo sólo en esta comparación, sino que le sigue un número innumerable de Santos Padres orientales: Atanasio, Basilio, Gregorio de Nisa, que barajan los términos: *el que unge, el Ungido, y la Unción*, aplicándolos a las tres divinas Personas.

Agustín recogerá dicha tradición patrística vertiéndola en términos más personales: *Amans, amatus, amor* [117]. Con ello van elaborando los Santos Padres la expresión de la unicidad divina en la trinidad, en cuanto que, siendo una misma la ac-

115 IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 47: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 106-107. F. Fabri afirma que, según Ireneo, Jesús recibe la 'unción' del Espíritu en su humanidad para comunicarlo a los demás por medio de ella (CiencFe 12 [1956] 7-42, sobre todo, p.11). También P. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en St. Irénée*: RechScRel 14 (1924) 500ss.

116 IRENEO, *Adv. haer.* III 17,3: PG 930; HARVEY, II p.93; *Adv. haer.* III 6,4: PG 7,863; HARVEY, II p.24; *Adv. haer.* V 18,2: PG 7,1173; HARVEY, II p.375; *Adv. haer.* III 24,1: PG 7,966; HARVEY, II p.131-132.

117 S. AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII 10,14: PL 42,960.

ción divina de la unción, tiene a la vez características reveladoras de la tripersonalidad de Dios; el hecho de la encarnación del Verbo concentra en sí toda la fuerza de esta imagen, porque en la asunción de la carne por el Verbo se trasparenta la unción del mismo por el Espíritu del Padre.

Los nombres bíblicos, pues, con que es descrito el Espíritu Santo no nos descubren, ciertamente, la profundidad del misterio, pero sí nos iluminan el contenido del mismo. Porque, además del apelativo de «unción», sugerido por la Biblia, le hallamos designado con los nombres de *Paráclito, Don, Agua viva, Arras de nuestra salvación* [118], para significar su intervención divina en nuestra historia humana, llevada a la plenitud en el descenso personal del Hijo del Padre a la tierra. En este momento crucial de la historia, la irrupción divina del Espíritu marca su carácter personal, por la asistencia prestada a María, según se desprende del relato de Mt 1,18, referido por Ireneo.

Trasfondo de la revelación del Espíritu en la encarnación es la creación, según nuestro autor, al establecer una comparación entre ambas obras de Dios, reconociendo en ellas la acción común de las *dos Manos* de Dios, el Verbo y el Espíritu Santo [119]. Una dificultad peculiar de estos siglos, particularmente en Ireneo, es el uso ambiguo del término *Espíritu*, sea para designar la naturaleza divina de Cristo, sea para nombrar al Espíritu Santo. El influjo que Justino ejerció sobre Ireneo en la interpretación exegética del Espíritu de Lc 1,35, referido al Verbo, fue considerable.

Un hecho hay, sin embargo, fuera de duda—a pesar de la pneumatología menos desarrollada de Ireneo—: que el Espíritu Santo, lo mismo que el Padre y el Hijo, pertenece a la esfera totalmente divina, distinta en absoluto de nuestro mundo y del mundo intermedio, ideado por los gnósticos. La situación histórica en que se halla enmarcada la tipología de Ireneo proyecta una gran luz sobre su concepción trinitaria, por la intención que él tiene en el modo de hablarnos acerca de la misma. Coloca al Espíritu Santo en la misma Tríada divina cuando le describe como revelador del Hijo, igual que el Hijo lo es

[118] J. LEBRETON, o.c., II p.571.

[119] IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 5: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 37-38.

del Padre: «El Espíritu nos muestra al Verbo..., que nos conduce, a su vez, y eleva hasta el Padre» [120]. Porque «sin el Espíritu no podemos ver el Verbo de Dios; del mismo modo que, sin el Hijo, no tenemos acceso al Padre, puesto que el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo de Dios no se obtiene sino por medio del Espíritu Santo» [121]. El Espíritu nos revela a Cristo, según Ireneo, por cuanto él es quien inspira las Escrituras, cuyo mensaje se centra en la misma persona de Jesús [122]. Sólo él nos hace penetrar en la intelección de la economía salvífica del Padre y del Hijo sobre nosotros [123] al desvelarnos los secretos que la palabra de Jesús contiene para los hombres de todos los siglos.

El Espíritu Santo, que nos habla por boca de los profetas para revelarnos al Verbo y hacernos partícipes de la filiación divina de Cristo, revelador del Padre, quien nos ama al ver en nosotros la imagen de su Hijo, nos introduce en el conocimiento del misterio trinitario de Dios.

La originalidad de Ireneo es haber asumido toda la corriente de la tradición liberándola de algunas desviaciones que se insinuaban ya en su seno. Dio un viraje completo al aspecto cosmogónico de la revelación trinitaria centrando toda la atención en la encarnación del Verbo, como revelador del Padre y como dador del Espíritu. Otro elemento es el haber desarrollado con categorías bíblicas el aspecto salvífico del misterio trinitario y haberse así remontado hasta la misma vida divina. Su preocupación no es apologética, sino pastoral. Quiere, a través de la vivencia existencial del misterio trinitario, introducir al hombre en la participación de la relación interpersonal del Padre, del Hijo y del Espíritu.

120 IRENEO, *Dem. Pred. Apost.* 7: ed. de L. M. FROIDEVAUX, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 41-42.

121 IRENEO, *Adv. haer.* I 10,1: PG 7,549; HARVEY, I p.90-91; J. LEBRETON, o.c., II p.601; G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément à saint Irénée* (Paris 1945) p.192. P. Galtier (*Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* [Rome 1946] p.41-42.54) juzga que Ireneo describe el Espíritu Santo, en relación a nosotros, como el Principio de nuestra vida interior. TH. RÜSCH, *Die Entstehung der Lehre vom Hl. Geist bei Irenaeus* (1952); A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I-1 (Roma 1958) p.142; ID., *La Teología del Espíritu Santo* (Roma 1966) p.678-679.

122 IRENEO, *Adv. haer.* II 33,7: PG 7,1077; HARVEY, I p.380.

123 IRENEO, *Adv. haer.* IV 6,3: PG 7,987-988; HARVEY, II p.176.

La aportación, pues, peculiar de Ireneo al desarrollo del dogma trinitario es el ascenso hasta Dios, a través de nuestra santificación, como obra del Espíritu del Padre, que nos purifica elevándonos hasta la participación de la misma vida de Dios Padre, que se ha revelado a nosotros por su Hijo [124]. Recurre, finalmente, Ireneo a la comparación del hombre, dotado de inteligencia y espíritu, para trasferirla al nivel revelado del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu, que, comprendiéndose a sí mismo, se ama infinitamente.

6. Novaciano

Recogió compendiosamente la doctrina trinitaria de Teófilo de Antioquía, de Hipólito y Tertuliano. Contribuyó a la evolución dogmática de dicho misterio al exponer doctrinalmente la distinción entre el Padre y el Hijo en cuanto personas, no como consecuencia de la economía de la salvación, sino en la misma vida pre-temporal de Dios, recibiendo el Hijo su ser divino del Padre por su generación eterna.

Expresa dicha realidad con la categoría bíblica de la *gloria* y la *claridad*, que eternamente recibe el Hijo del Padre antes de la existencia del mundo. Algunas expresiones subordinacionistas que se descubren en sus escritos deben interpretarse,

[124] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au Concile de Nicée. De saint Clément à saint Irénée* II (Paris 1928) p.517-614, cuyo estudio ha marcado la pauta del nuestro; F. Sagnard, *La gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée:* Etud. Phil. Méd. 36 (1947); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.117,83-108; L. M. Froidevaux, *Dem. Pred. Apost.* 47: *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 106; A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris 1960); A. Houssiau, *L'exégèse de Matthieu 11,27 selon saint Irénée:* Eph. Theol. Lov. 26 (1953) 328-354; H. Holstein, *Les formules de symbole dans l'oeuvre de saint Irénée:* Rech. Sc. Rel. 34 (1947) 454-461; G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* I (Paris 1945); Id., *Trinité,* en DTC 1546-1702; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) p.27-217 *passim;* J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.77-82; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Paris 1958) p.167-198; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London 1952). Vers. francesa *Dieu dans la pénsée patristique* (Paris) p.113-115; P. A. Casamassa, *Gli Apologisti greci* (Roma 1955); J. Lawson, *The Biblical Theology of Ireneus* (London 1948); P. Galtier, *Le saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.37-68; R. S. Franks, *The Doctrine of the Trinity* (London 1953) p.37-68; A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I-1 (Roma 1958) p.119-142, en que expone el pensamiento de Ireneo sobre el Hijo.

en opinión de Galtier, únicamente del origen divino del Hijo por parte del Padre, en cuanto que el Hijo procede del Padre, mientras que el Padre no procede de nadie [125].

Capítulo III

LA IGLESIA PROCLAMA EN SU VIDA LA FE TRINITARIA

I. Fe trinitaria de la Iglesia, expresada en su sacramentalidad y plegarias doxológicas

La primitiva comunidad apostólica vive inmersa en una situación privilegiada, que se origina de su contacto personal con Cristo. La revelación de Jesús acerca del Padre ha quedado iluminada por el descenso del Espíritu en el interior de aquella comunidad, transformándola para unirla a Cristo y, por Cristo, al Padre.

Esta fe trinitaria, expresada en un categorial muy simple, ha cristalizado en los Padres Apostólicos y Apologetas en una serie de expresiones accesibles a los hombres de su tiempo. Dos niveles han constituido los cauces de la misma: la tradición en su formulación original y la reflexión teológica, anclada en la verdad bíblica. Dichos niveles a veces han coincidido totalmente superponiéndose, mientras que otras ha habido una divergencia.

El filón de la tradición que se origina en la comunidad eclesial primitiva y que se desliza por estas distintas etapas está expresado, como se desprende de los Santos Padres anteriores, en la administración sacramental del bautismo, como lo refiere el mismo Ireneo cuando afirma que «los presbíteros, discípulos de los apóstoles, nos han transmitido la fe de la Iglesia universal acerca del único Dios, Padre; del Hijo de Dios en su misterio salvífico de la encarnación, y del Espíritu en su comuni-

[125] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1955) p.89; P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Romae 1953) p.84; M. Kriebel, *Studien zur alteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (Diss. Marburg 1932); M. Simonetti, *Alcune osservazioni sul «De Trinitate» di Novaziano:* Studi in onore di A. Monteverdi II (Módega 1959) 771-783.

cación como don a nosotros»; y según «el bautismo recibido para la remisión de los pecados en el nombre de Dios, el Padre; y en el nombre de Jesucristo, el Hijo de Dios, que se encarnó, murió y resucitó por nosotros, y en el nombre del Espíritu Santo de Dios» [1].

Ireneo repite con insistencia *en el nombre*, por triple vez, para expresar la realidad de la revelación trinitaria dentro del marco salvífico. Así lo acusa el paralelismo del siguiente texto, en que habla de nuestra regeneración espiritual por el bautismo, en nombre de las tres divinas Personas, para hacernos partícipes de los bienes de Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo [2]. A través de este testimonio tenemos acceso al conocimiento del uso litúrgico de Siria, Roma, Asia Menor y de Africa a mediados del siglo II.

La *praxis* sacramental del bautismo, referida por Ireneo, nos da a conocer la fe de la Iglesia en el misterio trinitario desde el tiempo de los apóstoles hasta los días en que vive el santo. Se percibe además la dinámica interna del bautismo, que nos identifica con Cristo por nuestra transformación en el misterio de su muerte y resurrección, como consagración total a la Trinidad, que nos da participación en su vida divina.

La regla de fe acerca de la Trinidad, profesada en el bautismo, conoce además otras fórmulas mucho más desarrolladas en Ireneo; por ellas nos damos cuenta de que no sólo hay una profesión de fe en la Trinidad, sino incluso una exposición de la misma. Hallamos en Ireneo un ejemplar de la fe de la Iglesia universal al hacer su confesión «en un solo Dios, Padre todopoderoso, que ha hecho el cielo y la tierra; y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, encarnado por nuestra salud; y en el Santo Espíritu, que anunció por boca de los profetas la economía salvífica de la muerte y ascensión de nuestro Señor Jesucristo a la gloria del Padre para recapitular en sí todas las cosas» [3]. Aquí aparece un desarrollo completo de la fe trinitaria dentro de una teología netamente cristocéntrica. Queda acusa-

[1] San Ireneo, *Dem. Pred. Apost.* 3: ed. de L. M. Fróidevaux, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 31-33; *Adv. haer.* V 20,1: PG 7,1177; Harvey, II p.378-379.

[2] San Ireneo, *Dem. Pred. Apost.* 3 y 7: ed. de L. M. Froidevaux, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 31-32 y 41-42; *Adv. haer.* III 17,1: PG 7,864; Harvey, II p.162-163.

[3] San Ireneo, *Adv. haer.* I 10,1: PG 7,1549; Harvey, I p.90-91.

da, además, la doble realidad salvífica y óntica, expresada en un categorial litúrgico de valor inapreciable.

Desde esta perspectiva en que nos ha situado la pluma de Ireneo podemos proyectar nuestra mirada de manera retrospectiva para percibir la fe trinitaria de la Iglesia desde el primer momento de su aparición en el mundo. El documento de la *Didaché* nos abre la puerta a la fe de los primeros tiempos de la Iglesia acerca de la Trinidad al referirnos la manera de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, según el mandato de Jesús. Coincide con ésta la referencia de la fe profesada en el bautismo según el relato de Justino, unos años después de la *Didaché*: «Son conducidos al lugar del agua los que deben ser bautizados en el nombre de Dios, el Padre y Maestro de todas las cosas, en el nombre de nuestro Salvador Jesucristo y del Santo Espíritu» [4]. Comenta en un texto más extenso la regeneración bautismal, en conexión con la revelación del misterio trinitario, al afirmar que «se invoca sobre aquel que debe ser regenerado en el agua el nombre de Dios, el Padre, el nombre de Jesucristo y el nombre del Espíritu Santo, que predijo por los profetas toda la historia de Jesús» [5].

La importancia de dichos relatos radica en el hecho de que nos transmiten la fe vivida por la Iglesia en su sacramentalidad cotidiana. La afirmación de la economía de la salvación coincide con la realidad del misterio trinitario que se confiesa en dichos relatos. Por esto, a través de ellos conocemos la fe de la Iglesia en la revelación del Dios que, en Cristo, se le ha comunicado por el don del Espíritu. El hombre participa en la vida del mismo por la trasformación en Cristo en la recepción del sacramento que le consagra auténticamente a él. Este argumento es el que después Atanasio esgrimirá contra los arrianos al decir que, si el Hijo y el Espíritu Santo no son sino creaturas, nosotros nos consagramos a Dios creador y al mismo tiempo a dos seres creados por él [6]. Revisten estas fórmulas de fe un interés singular, porque está ausente de ellas todo atisbo polémico, ateniéndose únicamente a la fe viva de la Iglesia.

[4] SAN JUSTINO, *Apol.* I 61,3: ed. de D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) p.250.

[5] SAN JUSTINO, *Apol.* I 61,10-13: ed.c., p.251.

[6] SAN ATANASIO, *Orat. adv. ar.* II 41: PG 26,233.

El símbolo bautismal

Aunque la formación y data exacta del símbolo permanezcan todavía secretas, sin embargo, está fuera de duda que antes del primer siglo los artículos principales de la fe cristiana estaban ya redactados en breves fórmulas que servían de pauta para la profesión pre-bautismal. Consta, por otra parte, que la recitación del misterio trinitario constituía la espina dorsal de dicho símbolo. En San Justino hallamos los rasgos fundamentales del mismo, según se desprende de su *Apología*, en donde proclama la fe de la Iglesia, que adora a Dios, Padre de la justicia, y al Hijo, venido de él, que nos ha revelado los misterios del Padre, y al Espíritu profético. Incluso parece que el desarrollo paulatino del símbolo fue debido a la misma toma de conciencia cada vez más clara de la Iglesia acerca de su fe en el misterio trinitario.

Dicho progreso parece acusarse en las fórmulas de fe transmitidas por Ireneo, en las que expone ampliamente los tres misterios de la creación, redención y santificación, atribuidos al Padre, al Hijo y al Espíritu, como revelación de la unicidad del Dios tripersonal. En Ireneo, el símbolo ha dejado un poco de su rigidez primitiva de simple fórmula para conocer la explicitación del aspecto salvífico [7].

La simplicidad anterior se ve enriquecida por una incipiente reflexión teológica sobre el mismo símbolo en Tertuliano, conservando todavía el carácter de profesión de fe. En el *Adversus Praxeam* hallamos la siguiente relación del símbolo de fe: «Creemos en único Dios, entendiendo por tal también al Hijo, que procede del mismo, por quien todo fue hecho. Enviado por el Padre, nació de una Virgen, Dios y Hombre, hijo del hombre e hijo de Dios, Jesucristo; quien nos comunicó del Padre el Espíritu Santo Paráclito, Santificador» [8].

[7] San Ireneo, *Dem. Pred. Apost.* 6: ed. de L. M. Froidevaux, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 39-40; *Adv. haer.* I 9: PG 7,545; Harvey, I p.81-82; J. Lebreton, *Le désacord de la foi populaire et vivante et de la théologie réflechie et savante dans l'Eglise chrétienne de IIIe siècle:* R. H. E. (1923) 5-37; 481-506; A. W. Ziegler, *Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenaeus* (Munich 1960); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.40-48.

[8] Tertuliano, *Adv. Prax.* 2: PL 2,157; *Adv. Prax.* 26: CSEL 47,279. Véase A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris) p.256ss.

La «Tradición apostólica», de San Hipólito

El símbolo conoce un dramatismo que se despliega en la manera de bautizar. Una triple interrogación acompaña la profesión de fe en Dios, Padre Omnipotente, en Cristo Jesús, Hijo de Dios, en su misterio de la encarnación, muerte y resurrección, y en el Espíritu Santo [9]. El uso litúrgico del bautismo por inmersión, precedido de la triple profesión de fe en la Trinidad correspondiente a la interrogación eclesial, se hace común en los primeros siglos de la Iglesia. De ella dan testimonio las *Actas de los mártires* del siglo III, que confiesan al Padre, Creador de todas las cosas, a Jesucristo, Hijo de Dios, y al Espíritu Santo. Lo atestiguan Dionisio de Alejandría, Firmiliano y Cipriano. Esta triple *epíclesis* invocatoria, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, tiene un relieve especial por cuanto de manera existencialmente vital proclama la revelación salvífica del misterio trinitario en la *praxis* cristiana.

La estructura trinitaria del símbolo bautismal ahonda sus raíces en el Nuevo Testamento, en donde hallamos ya una fórmula típicamente litúrgica: *Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt 28,19). Fórmulas parecidas aparecen de continuo en la teología trinitaria de Pablo, en los Hechos y en las cartas católicas [10].

Los Padres Apostólicos impulsan sensiblemente el mensaje revelado por Cristo dentro de una profesión estereotipada de fe eclesial [11]. San Clemente anuncia en una fórmula esquemática la fe trinitaria de la Iglesia acerca de la única vida en Dios Padre, Hijo y Espíritu. Ignacio hace acorde con San Clemente cuando, refiriéndose a la doctrina de los apóstoles, fundada en el mensaje del mismo Jesús, exhorta a los cristianos a permanecer en el amor del Padre, del Hijo y del Espíritu [12]. No hay duda de la semejanza—aun como fórmula—de estas

[9] B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1963); G. DIX-H. CHADWICK, *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1968); D. B. CAPELLE, *Le symbol romain au IIe siècle:* Rev. Bénéd. 39 (1927) 33-44; D. H. CONNOLLY, *On the text of the baptismal Creed of Hippolytus:* Journal of Theological Studies 25 (1924) 102.

[10] Act 2,32-33.37-38; 1 Cor 6,11ss; 13,3-6; Rom 5,1-5; Gál 4,4ss; 2 Cor 1,18.13,12; 1 Pe 1,2; 1 Jn 5,6ss.

[11] F. X. FUNK, I p.158.

[12] *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* XIII 1: ed. F. X. FUNK-K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.92.

confesiones trinitarias con la de San Mateo. Justino e Ireneo reiteran la trasmisión de la fe trinitaria desarrollando ampliamente el misterio salvífico de Cristo, que toma a veces el primer lugar, hasta integrarse definitivamente en la fórmula cristológico-trinitaria [13]. Esta duplicidad de fórmula acusa el doble aspecto económico y teológico. Por ello se explica la fusión de ambas fórmulas en una sola. Ireneo es un testigo de la fe de la Iglesia universal en la revelación salvífica del misterio trinitario, dentro de una completa exposición de la obra salvífica de Cristo: encarnación, muerte y resurrección, en relación con el Espíritu del Padre.

El símbolo bautismal denuncia en sus diversas facetas un mismo origen y una idéntica fe trinitaria. No faltan razones para pensar que tiene muchos caracteres comunes con los símbolos orientales y que embrionariamente dio origen después al Símbolo Niceno [14]. Para Tertuliano, el símbolo bautismal es el distintivo de la Iglesia y la manera que tiene ella para reconocerse a sí misma en las diversas comunidades que la constituyen. Por esta razón siempre alude él a la fe profesada en el bautismo como signo de la identificación de fe con la Iglesia. La Iglesia opone a las tendencias heréticas el símbolo de fe trinitario que ella profesa incesantemente en su culto. En la misma definición de Nicea recurre a su fe profesada en su símbolo bautismal. Otra línea, pues, se junta a la anterior dando a conocer la fe de la Iglesia en dicho misterio: es la *lex orandi* que clarifica la *lex credendi* del símbolo bautismal.

Celebración eucarística: oraciones doxológicas

Nos llega a nosotros cuanto cree y practica la primera comunidad eclesial por el testimonio de San Justino, quien nos

[13] La diferencia de las fórmulas cristológicas y trinitarias se origina, según Haussleiser, del medio ambiental de donde provienen los neófitos: un pagano debía purificar la idea que tenía de la divinidad antes de confesar a Cristo como Señor del universo: HAUSSLEISER, *Trinitarischer Glaube und Christusbekennis* p.41; W. BORNEMANN, *Das Taufsymbol Justins des Märtyres*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* III (1878) p.1-27; A. HAMMAN, *Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben*, en *Mysterium S.* II p.132s.

[14] Acerca del culto trinitario en la Iglesia prenicena, cf. D. CABROL, *La prière des premiers chrétiens* (Paris 1929); G. BARDY, *L'Eglise a la fin du 1er siècle* (Paris) p.47-76; J. LEBRETON, o.c., II p.159 y 174-247; A. FLICHE-V. MARTÍN, *Historia de la Iglesia*, en *La Iglesia primitiva* I (Buenos Aires 1952) p.293-294.

dice a propósito de la celebración eucarística: «El que preside, glorifica y alaba al Padre de todas las cosas, en el nombre del Hijo y del Santo Espíritu [...]. En todas nuestras oblaciones alabamos al Creador del universo por su Hijo, Jesucristo, y por el Espíritu Santo» [15]. Salta a la vista la singular importancia del presente documento al transmitir la fe vivencial de la Iglesia y su *praxis* cultual de la Eucaristía.

En la misma afirmación coincide San Hipólito cuando refiere que «en toda bendición se dice: Gloria a ti, Padre e Hijo con el Espíritu Santo en la Iglesia, ahora y siempre y por los siglos» [16]. Característica peculiar de las plegarias primitivas es el dirigirse al Padre por medio de Jesucristo, según el relato de San Policarpo, que da gracias, bendice y alaba a Cristo, el gran Sacerdote; y por medio de él glorifica al Padre con el Hijo en el Espíritu Santo ahora y por siempre [17].

La *Didaché* está en esta misma línea, aunque de manera incompleta, por cuanto en su doxología no menciona al Espíritu Santo una vez ha alabado al Padre por Jesucristo [18]. En cambio, Clemente de Alejandría presenta una doxología completa y desarrollada afirmando la unicidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [19]. Al tratar del culto atendemos primordialmente al culto eucarístico, porque es el mismo centro de la vida de la Iglesia, al que se ordena toda la fe bautismal, como unión perfecta con Cristo, por quien tenemos acceso al Padre, al participar de un mismo Espíritu de amor.

La celebración eucarística, como se desprende de la tradición antenicena, es trinitaria, es la adoración al Padre por Cristo en el Espíritu Santo, según el dicho del Apóstol: *Por Cristo tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu* [...] *edificados hasta ser morada de Dios en el Espíritu* (Ef 2,18.22) [20]. La Eucaristía, pues, en sentido bíblico, es la alabanza tributada al Padre

[15] SAN JUSTINO, *Apol.* I 65-67: ed.c., p.256-259.

[16] SAN HIPÓLITO, *Trad. Apost:* ed. CONNOLLY, p.176-177; G. DIX, *The Apostolic Tradition of Sti. Hippolytus* (New York 1937).

[17] *Martyrium Polykarps* XIV: ed. crít. de FUNK-BIHLMEYER, p.127; J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (London 1965) p.103-106.

[18] *Didaché* IX: ed. de FUNK-BIHLMEYER, p.5-6. Algo parecido ocurre con la 1.ª *Carta* de Clemente *a los Corintios* LIX 2 y LXI 3: ed. de FUNK-BIHLMEYER, p.66-67 y 68-69.

[19] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedag.* III 12: PG 8,680; G. BARDY, en DTC s.v. *Trinité* XV 2 p.1606-1610.

[20] 1 Pe 2,5.

por su bondad—revelada en la obra salvífica—, iniciada en la creación, llevada a la plenitud en la muerte y glorificación de Cristo, y ahora celebrada en la acción eucarística. Analizaremos, pues, la doxología final; la estructura interna de la oración eucarística y las distintas partes de que consta.

Doxología final

En la cena del Señor aparecen rasgos de la bendición del nombre *Hallel* judaico, según Mc 14,27 y Jn 17,3ss, que después vienen recogidos por la *Didaché* en la doxología final de gloria a Dios Padre por Cristo. Explícito a dicho respecto es San Justino cuando testifica que la celebración eucarística es «la alabanza y gloria al Padre por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo» [21]. Ni falta la voz de Ireneo, que nos descubre el sentido de la doxología eucarística al decir que: «Dios es glorificado por su Verbo, que es su Hijo eterno, y por el Espíritu Santo, que es la Sabiduría del Padre» [22]. El contenido especial de dicha doxología eucarística se desprende obviamente de su misma estructura.

Estructura interna y partes de la oración eucarística

La oración eucarística, que, conforme a la moción del Espíritu, se dirige al Padre por mediación de Cristo, encuentra su fundamento en la manera de comportarse de Cristo con relación al Padre al prorrumpir en acciones de gracias a él, según nos consta por Jn 11,41, Mc 11,25 y Lc 10,21. Expresa los sentimientos íntimos de Cristo dentro de la teología sacrificial la carta a los Hebreos 9,14, al referir que Cristo se ofreció inmaculado a Dios por el Espíritu para ofrecer culto al Padre. Es constante en el Evangelio la recomendación de Cristo de que nos dirijamos al Padre, rogándole en nombre suyo (Jn 14,13-16). Fruto de dicha intercesión de Cristo es el Espíritu Santo, que él nos comunicará del Padre para que permanezca con nosotros para siempre. En Pablo, el Espíritu nos hace dirigirnos al Padre, transformados en Cristo, con acciones de gracias (Ef 5, 18-21; Rom 8,15-27).

La Iglesia cumple en la celebración eucarística el precepto

[21] San Justino, *Apol.* I 65: ed.c., p.256.
[22] San Ireneo, *Dem. Pred. Apost.* 10: ed. de L. M. Froidevaux, *Sources Chrétiennes* 62 (1959) 46-48.

de Cristo de glorificar al Padre por la invocación del nombre de Cristo y del Espíritu Santo, como consta por Justino al describir la manera de celebrar la Eucaristía por parte del preste, quien alaba al Hacedor de todas las cosas por su Hijo, Jesucristo, y por el Espíritu Santo. También reconoce Ireneo que la glorificación de Dios tiene lugar por su Hijo eterno y por el Espíritu Santo [23]. Orígenes, dentro de su simbolismo, adivina el contenido de la doxología eucarística al afirmar que: «los ángeles clamaban, Santo, Santo, Santo, por tres veces, para revelarnos el número perfecto de la Trinidad en la unidad, que es la comunidad de la triple santidad, santidad del Padre, del unigénito Hijo y del Espíritu Santo» [24]. La celebración eucarística está transida de la presencia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, a quien el hombre se dirige con hacimiento de gracias en una intercomunión personal para participar de su vida divina [25].

Resplandece la fe de la Iglesia en la confesión de la Tríada divina en la *anáfora, eplíclesis* y *anámnesis* de la celebración eucarística. En ellas no sólo ofrece la Iglesia sus dones al Padre, sino que el mismo Padre demuestra su amor al devolverle transformados dichos dones en el cuerpo de Cristo por la virtud del Espíritu Santo para transparentar en ella la unidad del amor que el Padre tiene con el Hijo en el Espíritu Santo.

La *Anáfora* de San Hipólito alaba con una acción de gracias al Padre, por medio de su amado Hijo Jesucristo, que nos envió en los últimos tiempos, como Redentor y Salvador nuestro. Después de proclamar la bondad divina del Padre en la misión del Hijo, pasa a describir la relación personal del Hijo, al Padre, al decir de él que es su Verbo inseparable, por el que hizo todas las cosas y en quien él se ha complacido. Conocemos, sin embargo, dicha filiación divina de Cristo porque él personalmente nos la ha revelado a fin de hacernos partícipes de la misma, al liberarnos por su muerte y resurrección de los lazos del pecado: «se autorreveló como Hijo tuyo, nacido del Espíritu Santo. El, en cumplimiento de tu voluntad, conquistó para ti un pueblo santo entregándose voluntariamente a la pasión para destruir la muerte y manifestar en sí la resurrección».

El Espíritu, anteriormente mencionado en relación con el

[23] Ib.: PG 12,761.
[24] ORÍGENES, *In Is. hom.* IV 2: PG 11,231CD y 399.
[25] ORÍGENES, *De orat.* 2: PG 11,420-423.

misterio salvífico de Cristo, vertebra la *epíclesis*. Porque él nos pone en comunión con el Padre por medio del Hijo, presente entre nosotros: «Te pedimos que envíes tu Espíritu Santo a la oblación de la santa Iglesia». La Iglesia pide al Padre, por la *anámnesis* de la oblación del Hijo y el descenso del Espíritu, su cohesión y unidad interna, como signo de su comunión con Dios, Padre, Hijo y Espíritu, a quien alaba eternamente [26]. El Espíritu Santo transforma nuestros dones al descender sobre ellos en el cuerpo y la sangre de Jesús, que reitera por medio de la Iglesia aquella única oblación con que se ofreció de una vez para siempre al Padre. La dimensión salvífica de la revelación trinitaria es concienciada por la Iglesia en su celebración eucarística ya desde el principio para confesar la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu.

La misma trilogía se advierte en la *Anáfora* de San Marcos, por la que alaba la bondad del Padre, que todo lo hizo por su Sabiduría, su único Hijo, con el Espíritu Santo, a quien ofrece la Iglesia su sacrificio incruento desde la salida del sol hasta su ocaso [27]. La anámnesis incluye una conmemoración salvífica de la creación, encarnación, muerte y resurrección de Cristo, como manifestación del amor del Padre, revelado en Cristo. La transposición temporal del misterio salvífico de Cristo se realiza en la celebración eucarística, en donde quedan convertidos nuestros dones en Cristo por virtud de las palabras consecratorias.

El Espíritu Santo, al igual que en la encarnación del Verbo dispuso y adornó con sus dones la humanidad de Cristo para la unión hipostática, hasta que, glorificada en la resurrección, se hiciera comunicativa del mismo Espíritu del Padre, así aho-

[26] B. BOTTE, *Hyppolyte de Rome. La Tradition Apostolique*, en *Sources Chrétiennes* (Paris 1946) p.11; J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) p.117-118; X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II (Paderborn 1905); J. M. JANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte:* OrCHAn 155 (1959) 425-441. El papiro *Der-Balyzeh* suplica al Padre que envíe el Espíritu Santo para que haga de nuestro pan el cuerpo de Cristo, y del cáliz, su sangre. Cf. H. ROBERTS-B. CAPELLE, *An Early Euchologium* (1949). A. Hamman (*Die Trinität: Die Eucharistiefeier*, en *Mysterium Salutis* II [Zürich 1967] p.136-138) pone de relieve que las *anáforas* eucarísticas en su oración estructural se dirigen al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, proclamando la unidad divina en la trinidad.

[27] L. LIGIER, *Textus selecti de magna oratione eucharistica seu anaphora* (Romae 1964) p.52; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (1955) I-1.

ra se nos da como don del Padre y del Hijo en la Eucaristía, para que el alimento de Cristo fructifique espiritualmente en nuestro interior, identificando todo nuestro ser con la imagen del Unigénito del Padre. Del orden económico en que está relatado el misterio salvífico de Cristo, se desprende la manifestación de su preexistencia divina en el Padre, de quien vino para humanizarse entre los hombres y volver al seno del Padre, a fin de comunicarnos su mismo Espíritu. Las distintas operaciones divinas que se atribuyen al Padre, al Hijo y al Espíritu denotan la confesión explícita de la fe de la Iglesia en el misterio trinitario. Desde la vertiente de Cristo Salvador se ilumina su relación personal con el Padre y con el Espíritu Santificador.

La celebración eucarística, por lo tanto, confiesa al Padre como Dios de bondad, que ha querido revelarse a nosotros en Cristo Jesús. De ahí las relaciones personales que nos vinculan con el Padre en razón de ser *sus hijos en el Hijo amado.* Nuestra invitación a ser hijos del Padre tiene ya su comienzo en el momento de la creación, en la que despliega Dios su beneficencia para con el hombre al hacerle donación de la vida. En la *Doctrina de los Apóstoles* hallamos reminiscencias del Nuevo Testamento, en particular de San Juan y San Pablo, al designar a Dios con la advocación íntima de Padre nuestro, que nos ha llamado a la vida y a la luz, al brillar entre nosotros la presencia de su Hijo, por quien se nos ha dado a conocer.

El culto cristiano primitivo refleja de una manera original la vivencia de la comunidad agrupada alrededor de Cristo, sacramentalmente presente en medio de ella, como sustento espiritual de la misma. Cristo, Mediador entre Dios y los hombre, recibe el homenaje de éstos al rememorar el misterio salvífico de Cristo, encarnación, muerte y resurrección, como el gran acontecimiento histórico-salvífico, del que participan cultualmente para adherirse totalmente a Cristo y, transformados en él, ser aceptos al Padre.

La alabanza tributada al Padre se halla siempre en relación con Cristo, por el sentido cristocéntrico de que está impregnada. Pues a la recepción del cuerpo de Cristo precede la adoración del mismo, según la referencia de San Cirilo de Jerusalén, que amonesta al que recibe el cuerpo y la sangre de Cristo a adorarlo reverentemente. San Agustín declara que «nadie coma

de aquella carne sin que antes no la adore» [28]. Esto nos descubre la fe de la Iglesia en el misterio trinitario, puesto que tiene ella conciencia de que la glorificación del Padre es únicamente posible por medio de Cristo y en Cristo. Testimonio de ello es la himnología cristológica que aparece en los escritos neotestamentarios, y que, a su vez, es muy familiar a los Santos Padres y liturgias de los siglos II y III. Así describe Plinio el culto cristiano: «Los cristianos tienen costumbre de reunirse antes del alba para cantar himnos en honor de Cristo» [29]. Dichos himnos patentizan el amor intenso que los cristianos profesan a Cristo, como Hijo del Padre, que habita en medio de ellos para revelarles al Padre.

Las reuniones eucarísticas, que tienen como marco los himnos a Cristo, conocen una manera singular de expresar la fe trinitaria al celebrar la memoria de los mártires; más aún, serán los mismos mártires quienes darán testimonio de dicha fe con sus palabras y obras. A través de ellos conocemos la fe de la Iglesia en el misterio trinitario. El *Martirio de San Policarpo* nos introduce en el conocimiento de dicha fe, al prorrumpir el Santo en esta confesión: «Yo te bendigo, Padre, por medio de Jesucristo en la unidad del Espíritu Santo. A ti, juntamente con Jesucristo y el mismo Espíritu, sea la gloria por los siglos» [30]. Se desprende de las palabras de Policarpo que la confesión de la divinidad de Jesucristo está en relación con la confesión del Padre en la unidad del Espíritu. La salvación que únicamente nos viene por Cristo nos ilumina quién es él con respecto a nosotros; de ahí el sentido exclusivo de nuestras oraciones dirigidas a nuestro Pontífice Omnipotente, porque a ningún otro podemos elevar nuestras plegarias, alabándole y rindiéndole culto como a Hijo de Dios [31].

El martirio por excelencia de Cristo constituye el ejemplar a imitar. Por la victoria que recabó de él se constituyó en Salvador nuestro; por esto el culto que tributamos a Dios tiene un carácter cristológico, según consta de la manera de invocar

[28] SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmum* 98,9: PL 37,1264; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. Myst.* V 22: PG 33,1125.

[29] PLINIO, *Ep.* X 96,7; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis* (Münster 1925) en LitForsch 4/5 p.365s.

[30] *Martyrium Polykarps* XII: ed. de FUNK-BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.126.

[31] *Martyrium Polykarps* XIV: ed. de FUNK-BIHLMEYER, p.127-128.

a Dios en el *Martirio de San Policarpo* [32]. La idea de que el martirio es la gran victoria del cristiano «a ejemplo de nuestro Señor Jesucristo, quien venció la persecución» [33], constituye uno de los pilares fundamentales de la convicción del cristiano de los primeros siglos. En expresión de Eusebio, los mártires de Lyón aparecen como los émulos e imitadores de Cristo, siguiendo al Cordero a donde él se dirige, pues es Cristo quien reitera en ellos su martirio para el bien de la Iglesia, que es llamada a la unión con el Padre en la participación del mismo Espíritu de Cristo [34]. El martirio es la comunión y la identificación con Cristo, «que con el Padre y el Espíritu Santo vive por los siglos de los siglos» [35].

El sacrificio eucarístico queda siempre vinculado a la memoria de un mártir, como realización existencial de la comunidad cristiana, que participa de la victoria de Cristo en uno de sus miembros, identificado totalmente con él. La Iglesia proclama en la vida de un mártir la más clara profesión de fe y esperanza en la participación de la vida divina, que Cristo tiene con el Padre en unión con el Espíritu. Cristo nos ha comunicado su vida divina al dársenos totalmente como camino hacia el Padre y al infundirnos su mismo Espíritu.

Los *Hechos de Pedro* nos sumergen en el amor intenso a Cristo, por quien hemos recibido la salvación de Dios. El *Pedagogo*, de Clemente de Alejandría, completa lo anterior al desarrollar el contenido del dogma trinitario. Pide ser transportado por la moción del Espíritu para conocer la bondad de Dios «en un hacimiento de gracias al único Dios Padre, y al Hijo con el Espíritu Santo, a quien la gloria ahora y por los siglos» [36]. La doxología a la Trinidad es un tema constante con que se concluyen las oraciones de la comunidad cristiana. Por ella queda expresada la unicidad de Dios en su misterio tripersonal, al que solamente por el Espíritu, que conoce las intimidades de Dios, tenemos acceso. La singularidad del testimonio de los mártires y su presencia en todos los estamentos

[32] *Martyrium Polykarps* XV y XVII: ed. c., p.128 y 129-130.

[33] *Martyrium Polykarps* XV: ed. c., p.128; D. Ruiz Bueno, o.c., p.277.

[34] Eusebio, *Hist. Ecl.* V 2,2; I 10. Véase M. Viller, *Martyre et Perfection:* Revue d'Ascét. et Myst. (1925) 3-25, sobre todo p.6-13.

[35] *Martyrium S. Felic. et sept. fil.* IV: ed. de D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires* (Madrid 1951) p.298.

[36] Vouaux, *Les Actes de Pierre* (Paris 1922); *Paedagog.* III 12: PG 8,680.

sociales es como el cántico de una misma fe, entonado por la polifonía de las voces más diversas. Esto constituye el documento más fehaciente de la fe eclesial de este tiempo en el misterio trinitario por su carácter vivencial.

A través de los diversos planos de la vida de la Iglesia, manifestada en la celebración eucarística, himnología doxológica y testimonio de los mártires, revivimos la fe de la Iglesia en la *revelación del Dios tripersonal. Son diversos filones que confluyen* en la confesión de una idéntica fe trinitaria, como signo de la vivencia de la misma por parte de la Iglesia. Confirmación de lo precedente es la declaración homilética en las voces más autorizadas de la Iglesia. La Iglesia insiste, a través de ellas, en el amor que deben profesar los hombres a Dios, revelado en Cristo.

En la segunda *Carta* de Clemente confiesa el autor que nuestro trato con Cristo se identifica con el amor a Dios (CLEM., *Cartas* 2, 1,1-2). Orígenes, comentando las palabras de Jesús acerca del amor a Dios sobre todas las cosas, se plantea el problema del amor a Cristo como disociado del amor a Dios, resolviendo dicha problemática en la unidad del amor divino que reina entre el Padre y el Hijo; de manera que amar al Hijo es amar al mismo tiempo al Padre, pues la caridad de Dios se nos ha revelado en Cristo Jesús: «Amas al Hijo en el Padre, y al Padre en el Hijo [...] según el apóstol Pablo, quien nos asegura que *nada nos podrá jamás separar de la caridad de Dios, que está en Jesús*» [37]. Cristo, según Orígenes, es el gran revelador, manifestando al Padre por la comunicación del Espíritu Santo a quienes él quiere [38], para darles participación en la misma vida del Padre que él posee en el Espíritu Santo [39].

El Espíritu Santo en la vida de la comunidad primitiva

La Iglesia profesa su fe en el Espíritu Santo al vivir de su presencia divina. Data del siglo II la interpolación del Espíritu Santo en la oración del Padrenuestro; en lugar de *venga a nosotros tu reino*, se lee «venga a nosotros tu Santo Espíritu para

[37] ORÍGENES, *In Luc.* hom.25: PG 13,1867.

[38] ORÍGENES, *In Exod.* hom.2,4; 310; P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris 1960) p.53-100.

[39] ORÍGENES, *In Num.* hom.22,4; 745; *In Jesu Nave* hom.15,7.90-91; P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris 1960) p.67-68.

purificarnos»[40]. La antigüedad de dicha petición es constatada por una serie de documentos de primera mano: entre ellos se hallan Tertuliano y San Máximo[41]. No pertenece, sin embargo, al texto evangélico de San Lucas, por más que San Gregorio de Nisa quiera atribuírselo. Los cristianos se dirigen al Padre pidiéndole el gran don del Espíritu. Incluso a veces las peticiones van dirigidas al mismo Espíritu, lo mismo que al Padre y al Hijo[42], para que realice otra vez su descenso pentecostal sobre la Iglesia[43]. Ireneo, parafraseando las palabras evangélicas: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único verdadero Dios, y a tu enviado Jesucristo*, ruega a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que, por su Hijo Jesucristo y por la comunicación del Espíritu Santo, le introduzca en el conocimiento de su unidad divina[44].

La intervención del Espíritu resplandece más claramente en la Eucaristía, centro de la vida cristiana. A él ruega la Iglesia la conversión de sus ofrendas en el cuerpo y en la sangre de Cristo. La *Tradición apostólica*, de San Hipólito, refleja la fe de la Iglesia en la obra del Espíritu. El congrega en la unidad a cuantos participan de los dones ofrecidos al Padre, para que, convertidos en el cuerpo y sangre de Cristo, en orden a la edificación de la unidad de la Iglesia, sean signo en la tierra del amor del Padre y del Hijo en el Espíritu[45]. La acción del Espíritu, pues en la asamblea de Dios es comunicarle una participación de la unidad divina que hay entre el Padre y el Hijo con el mismo Espíritu.

Del mismo modo que se atribuye a la virtud del Espíritu la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, así también es obra del mismo Espíritu la transformación interior de los fieles, que constituyen la Iglesia de Dios. Pues la comunión con Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo va vinculada a la paz con la Iglesia[46], en cuyo seno maternal par-

[40] *De orat. dom.* III: PG 44,1157.

[41] TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV 26; SAN MÁXIMO: PG 90,884.

[42] ORÍGENES, *In Lev.* hom. I 1: PG 12,406.

[43] *C. Cels.* VIII 22.

[44] SAN IRENEO, *Adv. haer.* III 6,4: PG 7,862-863; HARVEY, II p.24; Jn 17,3.

[45] B. BOTTE, *L'Epiclèse de l'Anaphore d'Hippolyte:* RechThAncMéd 14 (1947) 248-251.

[46] B. BOTTE, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique,* en *Sources Chrétiennes* (1946) p.11; G. DIX, *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus*

ticipan los fieles de la vida del Espíritu, que les es comunicada por el Cuerpo de Cristo, ya que donde está la Iglesia está el Espíritu de Dios, y allí donde está el Espíritu de Dios se halla la Iglesia [47]. No puede, en efecto, ser santificada ninguna ofrenda de la Iglesia sin la presencia del Espíritu de Cristo en ella [48]. La Esposa de Cristo nos engendra a la filiación divina por la virtud del Espíritu Santo [49], siendo el Espíritu Santo, en la mentalidad de Orígenes, quien recibe a los hombres, que Cristo presenta al Padre para santificarlos y hacerlos vivir como hijos recién nacidos en la Iglesia [50].

La comunicación de nuestra filiación divina está relacionada en la liturgia eucarística con el descenso del Espíritu Santo sobre la oblación que la Iglesia ofrece al Padre. La intervención del Espíritu en los misterios de la vida de Jesús se reproduce de nuevo en la celebración eucarística al ser transformada la realidad terrestre del pan en el cuerpo glorioso de Cristo, dador del Espíritu del Padre.

Justino e Ireneo son testigos de las diversas formas de *epíclesis* con las que se invoca la presencia del Espíritu en el acto cultual de la Iglesia. En algunas de ellas, la plegaria va dirigida al Padre por mediación del Hijo en el Espíritu Santo; en otras, el culto es tributado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La Iglesia, tomando conciencia en su vida cotidiana de la acción divina del Espíritu sobre ella, se remonta al conocimiento de la unidad divina del mismo Espíritu con el Padre y el Hijo.

La fuerza de dichos testimonios estriba en el hecho de que revelan una idéntica fe trinitaria en posesión de la Iglesia desde los tiempos más remotos y en conexión con la edad apostólica. Por otra parte, la Iglesia sigue las huellas del Nuevo Testamento al hablar del misterio trinitario en categorías salvíficas [51].

(New York 1937); J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) p.120.

[47] SAN IRENEO, *Adv. haer.* III 24,1: PG 7,966; HARVEY, II p.131-132.

[48] SAN CIPRIANO, *Ep.* 65,4: PL 4,390B; 392; J. SOLANO, o.c., p.166.

[49] SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Cohort. ad Gent.* I: PG 8,65-66.

[50] ORÍGENES, *Com. in Rom.* VIII 5: PG 14,1166C.

[51] En particular, J. LEBRETON, o.c., II p.133-247; G. AEBY, *Les missiones divines de saint Justin à Origène* (Friburgo 1958); G. P. WIDMER, *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Essai sur le dogme trinitaire* (Neuchâtel 1963); G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London 1952); F. BOURASSA, *De Sanctissima Trinitate in antiqua Traditione Ecclesiae* (Romae 1965) p.71-92; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott* II (Paderborn 1954); G. KREST-

Conclusión

Las líneas fundamentales que nos indican claramente la fe trinitaria, profesada por la Iglesia durante estos primeros siglos, se desprende de la manera de bautizar por triple inmersión y de la fórmula trinitaria que usa la Iglesia en la administración del bautismo con el símbolo. Toda la iniciación cristiana del bautismo y de la confirmación, en las que se recibe la plenitud del Espíritu, va ordenada a la celebración de la Eucaristía como culto al Padre, por el Hijo en el Espíritu.

Los Santos Padres advierten el carácter trinitario de la oración eucarística como acción de gracias a Dios Padre por mediación de Cristo en la consagración del pan y el vino por la invocación del Espíritu. La *epíclesis* y *anámnesis* encuentran acogida en sus comentarios, que desarrollan la acción eucarística en el aspecto bíblico como gloria al Padre por su Hijo en el Espíritu de Dios.

La estructura de la doxología final de la Eucaristía está calcada sobre muchos pasajes del kerygma apostólico, según la referencia de Orígenes, en donde se da gloria a Dios por Cristo en el único Espíritu. En Orígenes es preciso distinguir lo que pertenece a la profesión de la fe eclesial, según la transmisión apostólica a la que él alude, y su reflexión teológica, que no siempre es fiel a lo primero.

Los Padres Apostólicos y Apologetas describen la revelación del misterio trinitario a partir de la obra salvífica de Cristo. Aunque carezcan todavía de una terminología válida para expresar la distinción de personas en la Trinidad, no hay duda que admiten tal distinción por sus mismas expresiones referidas a la tradición apostólica. Por más que su pneumatología

SCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) p.165ss y 215; J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952); J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et vivante et de la théologie réflechie et savante dans l'Eglise chrétienne du IIIème siècle:* R. H. E. (1923) 5-37; 481-506; H. DONDAINE, *La Trinité* (Paris 1945) 2 vols.; P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Romae 1946); L. LIGIER, *Magnae Orationis Eucharisticae seu anaphorae origo et significatio* (Romae 1964); O. ROUSSEAU, *Les trois personnes divines et la Trinité d'aprés la Liturgie grecque:* LumVie 30 (1956) 49-72; J. DANIÉLOU, *Judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* (Tournai 1958) p.202ss; A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* II-1 (Leipzig 1958) p.530-531.

sea quizá lo menos elaborado de su exposición teológica, queda, sin embargo, clara la posición de igualdad del Espíritu con el Padre y el Hijo en la esfera de lo divino, como Autor de la proclamación profética acerca del Hijo, enviado por el Padre para hacernos partícipes de la filiación divina. Descubren finalmente los Santos Padres en la unidad de la Iglesia un reflejo de la unidad íntima en la vida de Dios.

II. Expresión de la fe trinitaria de la Iglesia en la tensión entre Iglesia y cultura pagana

El primer estadio de la expansión existencial de la verdad revelada acerca de la Trinidad en el ambiente judío, de donde procedía el cristianismo, quedaba zanjado al conseguir éste su monopolio absoluto en el campo doctrinal. Sin embargo, tuvo que pasar un largo período en todo este proceso hasta que el dato revelado brillase con toda claridad en la conciencia de la Iglesia. El judaísmo miraba al cristianismo como una simple expansión de su vitalidad, tendiendo a asimilarlo dentro de sus estructuras viejotestamentarias. Lo consideraba como una fuerza joven que, por fraguarse en su mismo seno, debía aprovecharse de ella. La novedad del cristianismo, como la plenitud del acontecimiento de Cristo, que lo llenaba todo, no entraba ni siquiera en el horizonte del judaísmo, que permanecía cerrado herméticamente en sí mismo. Bajo capa de defensa monoteísta encubría una negativa total a la invitación de Dios de comunicársenos en Cristo.

Dicha tendencia infeccionó casi todas las capas de la sociedad cristiana primitiva; ni siquiera algunos Santos Padres se verán libres de dicha presión del 'panjudaísmo', que les inclina a la defensa de un monoteísmo casi cerrado a la revelación trinitaria. De ahí la tensión creada entre la profesión de la fe trinitaria según el sentir de la Iglesia y la reflexión teológica, que no sabe cómo compaginar la unicidad de Dios con la revelación trinitaria del mismo. No se resuelve dicho conflicto satisfactoriamente sino a la luz de una mayor comprensión del cristianismo en consonancia con su progreso dogmático.

Las diversas tendencias que pululaban contrarias a la verdad revelada del misterio trinitario cristalizaron finalmente en unas formulaciones concretas que se denominaron con distin-

tos nombres, según el prisma desde el que negaban dicho misterio. La primera de ellas, bajo el nombre de monarquianismo, se enraíza en el mismo tiempo de Jesucristo. Sostiene la unicidad del Dios oculto del Antiguo Testamento hasta el extremo de negar toda posibilidad de revelación de su vida íntima a los hombres.

Dicha concepción de Dios excluye totalmente la revelación trinitaria, por juzgarla contraria a la unidad divina. Frente a la negación de Israel, Jesús proclama su filiación divina por ser una misma cosa con el Padre. Los apóstoles reivindican el señorío absoluto de Cristo, sentado a la drecha del Padre en la unidad del Espíritu. El judaísmo, sin embargo, se repliega una vez más sobre sí mismo al negar la entrada a Cristo como revelador del Padre y dador del Espíritu. Los siglos siguientes a la revelación cristiana conocen la enorme dificultad de asimilar conceptualmente la revelación del misterio trinitario. De ahí el divorcio que a veces se hace sentir lamentablemente entre la fe profesada por la Iglesia y la exposición teológica de esta misma fe.

El monarquianismo tiene su expresión en una forma extrema, apellidada modalismo, profesado por Noeto. Según éste, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son sino una sola persona, adquiriendo diversas denominaciones conforme a la manifestación del mismo Dios en sus diversos grados. Alrededor del modalismo polarizaron diversas tendencias más o menos ajenas a la recta exposición del dogma trinitario. Algunas de las expresiones de los Santos Padres Apostólicos y Apologetas tienen incluso ribetes marcadamente modalistas; en particular, por lo que se refiere a la problemática cosmogónica, en el intento de conciliar la idea de la creación con el misterio trinitario. A veces el mismo categorial con que se expresan está viciado en su misma raíz al tomarlo de las filosofías monarquianistas, que traicionan su misma intención de expresar rectamente dicho misterio.

El desacorde que se oye en la Iglesia de los primeros siglos entre su fe, nítidamente profesada, en la Trinidad y los primeros esbozos de la teología trinitaria a veces es singular. El modalismo, por su parte, tiene diversas vertientes, según las distintas aberraciones en que desemboca: el binarismo, que reconoce solamente dos personas en Dios, dado que la confesión de

la divinidad del Espíritu Santo no aparece sino muy tardíamente dentro de la evolución de las fórmulas dogmáticas, según dicha concepción [52].

El subordinacionismo adopcionista fue otra de las expresiones típicas del modalismo. Respaldado en algunas expresiones bíblicas que parecen subordinar el Hijo al Padre, asienta el principio de la inferioridad del Hijo con respecto al Padre. La obediencia de Jesús, constatada en las Escrituras, interpretadas unilateralmente, y las palabras de Cristo: *el Padre es mayor que yo* (Jn 14,28) pasan a primer plano en este tiempo, preparando la doctrina arriana en sus líneas generales. Se atiende sólo a la frase desencarnada del contexto en que fue escrita y de la estructura unitaria de toda la revelación acerca del misterio de Cristo. En dicha corriente entró Orígenes [53], al sostener que el Hijo es inferior al Padre en cuanto es solamente la Imagen del Padre, no siendo igual a él en la deidad; debe adorarse sólo al Padre, por ser Cristo y el Espíritu Santo simples adoradores del Padre.

Este segundo estadio se entrelaza con el primero, aludido, del judaísmo. La cultura de dicho estadio, que pasaría a ser luego patrimonio de la Iglesia en orden a la integración y cristianización de la misma para expresar a través de ella el misterio trinitario, estaba todavía ajena a cualquier influencia eclesial. Pues la situación histórica en que se hallaba la Iglesia al principio del cristianismo era la de una lucha constante frente a la cultura pagana, que se mostraba absorbente de toda aspiración religiosa, acariciando hacer del cristianismo un sincretismo político, al ver únicamente en él una fuerza poderosa de que disponer para sus fines. Muy distintas fueron, sin embargo, sus manifestaciones—a veces incluso extremas—, teniendo su

[52] O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne* (Paris 1943) p.30ss; J. HAUSDLEITER, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche* (1920) p.41ss; J. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed* (London 1950); J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.13-30; ID., *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.115-123; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1949); J. DUPLACY, *La révélation de la Trinité dans une impasse: le judéo-christianisme:* LumVie 30 (1956) 127-142; M. LODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II^e au début du IV^e siècle* (Paris 1966) p.37-40; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tübingen) p.228ss.

[53] ORÍGENES, *De Princ.* I 2,13: PG 11,143C-144A.

raíz en presupuestos filosóficos que en modo alguno se avenían con el misterio trinitario. La filosofía platónico-estoica y neoplatónica estaban en la base de dicha cultura.

El material conceptual que proporcionó la cultura pagana a los Santos Padres para la expresión de dicho dogma no fue sin menoscabo de la correcta exposición del mismo. Pues el subordinacionismo, según G. Aeby [54], surgió del concepto de misión divina no bien comprendido por algunos Santos Padres, como si el enviado estuviera sometido al que lo envía. El cuadro de las teofanías del Antiguo Testamento, en las que Dios se manifestaba como invisible, parece favoreció el atribuir exclusivamente al Padre el atributo de la invisibilidad divina, mientras que el *Logos* era considerado como un intermedio entre Dios y los hombres, especialmente en la obra de la creación, como si fuera engendrado temporalmente por el Padre en orden a la creación del cosmos.

Las tentativas de conciliar el monoteísmo con la filiación divina de Jesús dieron al principio un resultado muy exiguo, pues era difícil deslindar la misión temporal del *Logos*, la encarnación salvífica del Verbo en el mundo, y su origen divino en el seno del Padre desde toda la eternidad. La antinomia entre unidad y trinidad era el plano en que se movían las explicaciones sobre dicho misterio, correspondiendo a la esfera intradivina la misión intramundana.

Afín al subordinacionismo fue el patripasianismo y el sabelianismo. A tenor de estas doctrinas, la manifestación del único Dios en la historia de la salvación tendría una triple epifanía, denominada la Trinidad de personas, a manera de aspectos de una única realidad. Por esto la teología trinitaria tendría sentido solamente *en cuanto a nosotros*, pero sería inexistente *en sí misma*. El modalismo, en sus diversas ramificaciones, se nutría del monoteísmo filosófico, que sostiene la existencia de un ser supremo entre los diversos dioses, como Idea del Sumo Bien, desvinculado totalmente de la creación y de la comunicación con el hombre. Quedaba, pues, descartada toda posibilidad de revelación de la vida íntima de Dios al hombre.

Paralela a la anterior fue la teoría gnóstica, que tuvo un influjo muy importante en la primitiva Iglesia, dificultando gran-

54 G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Friburgo 1958).

demente la exposición del misterio trinitario. Sus comienzos arrancan de tiempos precristianos. Afirma la existencia de la duplicidad de principios a escala de inferior a superior. Opone dialécticamente el mundo del espíritu al mundo inferior de los cuerpos. Dicha teoría no da lugar a una comunicación de Dios al hombre, quedando, por lo tanto, excluida la Trinidad por inaccesible al hombre.

El gnosticismo buscaba el conocimiento profundo de los misterios partiendo de una sistematización racional, a cuyo esquema reducía la revelación cristiana, como un elemento más de su intelección. Tuvo varias vertientes, según sus secuaces. Basílides, según la referencia que del mismo nos da Ireneo [55], sostiene que el *Nous* fue el primogénito del Padre, de quien, a su vez, nació el *Logos;* del *Logos*, la Frónesis; de la Frónesis, la Sofía y la Dynamis. Según se desprende de dicha exposición, Cristo sería un 'eón' más, reducido al nivel de criatura, lo mismo que el Espíritu Santo. Marción renegaba del Dios del Antiguo Testamento. Según él, un demiurgo creó el mundo y el hombre, sacándolos de la materia interna, principio de todo mal. Cristo no es el Mesías profetizado en el Antiguo Testamento, ni siquiera nació, siendo fantasmagórica su aparición en la tierra [56]. La Trinidad, pues, quedaba reducida en dichas teorías a una pura ficción mítica, frente a la revelación trinitaria.

El adopcionismo tuvo como portavoz a Pablo de Samosata, quien sostuvo que Jesús fue meramente un hombre en quien inhabitó Dios. En Cristo, según Teodoto, descendió el Espíritu, que es el Espíritu celestial. En esta teoría no hay lugar para el misterio trinitario al no reconocer ésta la revelación de la triple personalidad de Dios, que en Cristo se nos comunica, por quedar éste reducido a la simple categoría de hijo adoptivo.

Frente al modalismo en sus diversas ramificaciones se levantó otra desviación doctrinal: el triteísmo. Si el primero pretendía eliminar todo misterio divino, reduciéndolo a una triple teofanía de la revelación de Dios, este último hacía tanto hin-

[55] San Ireneo, *Adv. haer.* I 24,3-4: PG 7,675-677; Harvey, I p.199-200.

[56] A. Orbe sostiene que, según la pneumatología gnóstica, el Espíritu es el seno divino del Padre: *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos* IV (Roma 1966) p.82. El Espíritu de Cristo, por lo tanto, es el Espíritu del Pensamiento del Padre y el Principio de unidad e igualdad divina con el Padre (A. Orbe, *La Unción del Verbo* [Roma 1961] p.148-149).

capié en la Tríada divina, que llegaba a afirmar la existencia de tres dioses en forma politeísta [57].

Actitud de la Iglesia primitiva en la integración de la cultura

La importancia del conocimiento de las desviaciones precedentes estriba en que motivan la explicitación de la comunicación de la vida de Dios al hombre por parte de la Iglesia. La revelación tiene resonancias peculiares en cada época, en que se encarna por la presencia de la Iglesia. Porque ella asume la cultura concreta en que vive inmerso el hombre de cada tiempo. La tarea de los Santos Padres va orientada a comprender la cultura de su tiempo para verter y expresar en ella el contenido de la revelación trinitaria. Por esto, el dogma trinitario se va desarrollando a través de la historia, incorporando los aportes culturales de las diversas épocas.

De esta manera penetra la Iglesia más hondo en el conocimiento de la verdad revelada y puede llegar a todos los hombres, a quienes va destinado el mensaje de Cristo. A esto tiende todo el esfuerzo de la Iglesia cuando integra la cultura ambiental para servirse de ella como vehículo de la revelación trinitaria, al mismo tiempo que la purifica de cuanto se opone a la misma, reaccionando vitalmente frente a las desviaciones doctrinales que no dejan lugar para el misterio trinitario.

La Iglesia deberá salvaguardar la doble vertiente de dicho misterio: la unicidad divina y la revelación del misterio trinitario. El papa Víctor, en el año 190, concentra en su actitud personal la fe viva de la Iglesia cuando reacciona enérgicamente ante la negación adopcionista de la filiación divina de Jesús [58].

[57] F. Bourassa, *De Sanctissima Trinitate in antiqua Traditione Ecclesiae* (Romae 1964-1965); A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958) p.692; Id., *La Unción del Verbo* (Roma 1961) p.148-149; Id., *La Teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos* IV (Roma 1966) p.82-92; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1928); H. Leisegang, *Die Gnosis* (Stuttgart 1955); H. Schlier-H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe.* Vers. esp. *Conceptos fundamentales de la teología* II (Madrid 1966) p.173-185; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis* (Freiburg 1950); B. Lonergan, *De Deo Trino* (Romae 1964) p.39-45; J. Quasten, *Patrología.* Vers. del ingl. *Patrology* I (Madrid 1961) p.243ss; A. Fliche-V. Martin, *Historia de la Iglesia* (Buenos Aires 1953) p.9-12. Vers. del franc. *Histoire de l'Eglise* (Paris); R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes* (Paris 1964); M. Lods, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du IIe au début du IVe siècle* (Paris 1966) p.40-41.

[58] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* V 28: PG 20,511ss.

Es un eco fiel de la voz de San Hipólito al oponerse al monarquianismo, y de San Juan—a nivel neotestamentario—frente a Cerinto, que reducía a Cristo a un eón más de su sistema filosófico.

En este trasfondo herético se comprende la actitud y la manera de expresarse de los Santos Padres Apostólicos y Apologistas. Debían posibilitar el acceso a la fe profesada por la Iglesia a los hombres de toda condición social, entre los que se hallaba la gente culta procedente de los medios gnósticos. Por esto era preciso revestir el dogma trinitario del ropaje de su tiempo. En esta panorámica histórica queda iluminada, a su vez, la toma de posición de la Iglesia ante los acontecimientos que siguen precipitándose uno tras otro hasta la definición del concilio de Nicea. Muchos paladines de la fe vivida por la Iglesia surgen de su mismo seno, para proclamar dicha fe trinitaria, como sucede en los siglos III y IV.

Capítulo IV

SIGLOS III-IV: DEFENSA DE LA FE TRINITARIA FRENTE A SU NEGACION HASTA EL CONCILIO DE NICEA

Asistimos al desenvolvimiento de un período singular de la fe de la Iglesia. Ella se ha insertado en una cultura y civilización, en la que ha expresado el misterio trinitario. Le queda, sin embargo, la tarea de aclarar una teología que, alimentada en unos presupuestos extraños al cristianismo, ha oscurecido en parte el dogma trinitario. Parece como si en este tiempo la teología y la fe corrieran por dos caminos paralelos sin encontrarse. Este es el momento histórico de la reconciliación.

1. Tertuliano

Tertuliano es todo un símbolo de la fe trinitaria de la Iglesia de este siglo. Su *Adversus Praxeam*, en expresión de B. Altaner, contiene ya la exposición prenicena más clara acerca del misterio trinitario. Va dirigida contra el patripasiano Praxeas. Aparece por primera vez la palabra *trinidad*, lo mismo

que el término *persona*, empleado en un sentido técnico [1]. Tertuliano, como hombre jurídico, aportó a la Iglesia de su tiempo una clarificación de conceptos teológicos que se hallaban presa de un confusionismo pernicioso para la misma fe.

Dos niveles marcadamente distintos se conjugan en este hombre: el de la transmisión de la fe eclesial sobre el misterio trinitario y el de la especulación teológica, que emprende nuestro autor, como persona privada. Sorprende la claridad con que se expresa en el primer estadio, al que subordina el segundo, en el que son ya conocidas sus imprecisiones doctrinales. Según J. Moingt, Tertuliano crea un lenguaje teológico nuevo en la Iglesia para expresar el enunciado del misterio trinitario, a partir del dato revelado, iluminándolo con la filosofía de su tiempo. Describe, por ejemplo, la manifestación histórica del misterio trinitario con el término *economía*, como comunicación de la bondad divina del Padre al Hijo en el Espíritu, participada por los hombres [2].

Condensa Tertuliano su doctrina trinitaria en los siguientes términos: «Hay una sola Sustancia divina en tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo; un único Dios que se comunica en la diversidad bajo el nombre de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo» [3]. Llega a dicha afirmación escueta del misterio trinitario a través del dinamismo de la fe eclesial, cuya profesión dirige sus pasos teológicos. Dice transmitiéndonos la regla de fe proclamada por la Iglesia: «El Señor ha enviado el Espíritu Paráclito, a fin de que la humanidad caída consiga su plenitud por el Espíritu, que ocupa el lugar del Señor, ya que, enviado por el Hijo de parte del Padre, santifica a los que creen en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu. La fe irreformable es creer en un solo Dios todopoderoso, en su Hijo, Jesucristo, y en el Espíritu Santo» [4].

Al lado de este enunciado de fe trinitaria, que refleja lo que cree la Iglesia en su vida cotidiana al dirigirse al Padre,

[1] B. ALTANER, *Patrología* (Barcelona 1944). Vers. del alemán *Patrologie* (Freiburg) p.101 y 104 *(Adv. Prax.* 12): *Alium* (...) *personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem.*

[2] J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* III (Paris 1966) p.918-929 y 1089.

[3] Cf. A. D'ALES, *Tertullien* (Paris) p.69; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* II (Paris 1966) p.636-639.

[4] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 1-15: PL 2,229; *De Virg. Vel.* I,IV 79; 17-32.

impulsada por el Espíritu del Hijo, Tertuliano pone a contribución su teología para expresar dicho misterio. Afirma la divinidad del Hijo, diciendo que es de la misma sustancia que el Padre [5]. Es una primera elaboración del *Credo Niceno*, que definirá la consustancialidad divina del Padre y del Hijo. Acerca del Espíritu Santo afirma Tertuliano que es el tercero en la Trinidad divina, procediendo del Padre por el Hijo [6].

Dicha fórmula, según T. de Regnon, quedará luego consagrada en la tradición, en particular por los Padres griegos [7]. Con esta fórmula expresa Tertuliano la unicidad divina y la trinidad de personas en Dios, salvando la tensión que hay entre estas dos realidades al revelarse el único Dios en su «mismidad» tripersonal. Para ello recurre Tertuliano al concepto de relación de origen, que no implica en modo alguno separación. Bajo esta luz interpreta el texto joánico: *He salido del Padre y he venido al mundo* (Jn 16,28) como una relación interpersonal entre el Padre y el Hijo, al poseer éste el mismo ser divino del Padre a la manera como el rayo de luz procede del sol, como el arroyo del manantial, la planta de la semilla [8]. Estas comparaciones, advierte A. Fliche [9], se encuentran ya en otros Santos Padres precedentes, hasta asumirlas el concilio de Nicea con la clásica expresión «Luz de Luz» [10].

Dichas comparaciones sensibles le sirven a Tertuliano para dar a entender su pensamiento acerca de la unicidad divina, que se despliega en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu: «Confieso firmemente, dice, una única Sustancia en tres unidos entre sí» [11]. En este mismo pasaje emplea el nombre de Persona para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el sentido de tres Subsistentes en la unidad divina, que afirma explícitamente al comentar el pasaje de San Juan, en donde dice Jesús: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30).

Se pregunta Tertuliano por qué dicho texto entraña la

5 *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris:* PL 2,IV,182B.

6 Tertuliano: PL 2,IV,182B-C.

7 Th. de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* IV (Paris 1898) p.80-88.

8 Tertuliano, *Adv. Prax.* 22: PL 2,206.

9 A. Fliche-A. Martin, *Historia de a Iglesia* II (Buenos Aires 1953) p.154. Vers. del franc. *Histoire de l'Eglise* (Paris) p.178.

10 Justino, *Dial.* 61 y 128: ed. de D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) p.409-411 y 615-519 p.178.

11 Tertuliano, *Adv. Prax.* 12: PL 2,192A.

unidad divina y la distinción de personas, respondiendo con una extensa exégesis de textos bíblicos con los que interpreta el citado texto: *Salí del Padre y he venido al mundo* (Jn 16,28); *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14,9; 12,45). Estos textos expresan, según nuestro autor, la identidad divina entre el Padre y el Hijo, en cuanto que *ver al Hijo* coincide con *ver al Padre*, porque *Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí* (Jn 14,11). Esta coexistencia divina en la unicidad de Dios se desdobla en la diversidad de personas, porque el Hijo procede del Padre y tiene la vida divina, comunicada por el Padre [12].

Procediendo por círculos concéntricos, llega Tertuliano al núcleo principal de la cuestión desarrollando cada una de las palabras contenidas en la perícopa de Jn 10,30. *Yo y el Padre* denota, según él, la coexistencia de dos; el *somos* no se refiere a una sola persona, ya que es usado en plural; además dice el texto *una misma cosa («en»)* en neutro, diferenciándolo de uno solo, para ratificar la unidad divina frente a la sola semejanza o conjunción [13]. En esta vertiente expone la unidad divina del Padre y del Hijo sirviéndose de aquellos textos en que San Juan atribuye al Hijo la misma vida divina del Padre: el poder de vivificar a los hombres lo mismo que el Padre; la gloria divina, que le compete como Hijo del Padre. Recurre también al prólogo joánico para confesar la divinidad del Verbo, a la vez que su distinción personal del Padre, afirmando que el Verbo es Dios en cuanto es *Hijo de Dios*, no en cuanto es Padre.

El amor del Padre, revelado en la misión divina del Hijo, llegó a su plenitud en la efusión del Espíritu por parte del Hijo, como don eternamente recibido del Padre. Tertuliano designa al Espíritu Santo con el nombre de «tercero en la Divinidad y Unidad monárquica» [14]. Este Espíritu es el que Jesús prometió darnos de parte del Padre después de su resurrección, mandándonos bautizar en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu; no en nombre de uno solo, sino de

[12] Jn 5,21; Mt 11,27; *Adv. Prax.* 24: PL 2,209-211. Para el aspecto bíblico, cf. F. ASENSIO, *Trayectoria teológica de la Vida en el A.T. y su proyección en el Nuevo Testamento* (Madrid 1968).

[13] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 22: PL 2,207B-C.

[14] ID., *Adv. Prax.* 30: PL 2,219-220A.

los tres [15]. Porque el Espíritu Santo es la tercera Persona de la Trinidad, siendo «el Padre Dios, el Hijo Dios y el Espíritu Santo Dios; cada uno de ellos Dios, pues hay un solo Dios y un solo Señor, según nos lo enseña la divina economía de la revelación» [16]. Afirma además nuestro autor que el nombre de «Dios» conviene al Padre, igual que al Hijo y al Espíritu, no porque sean tres dioses, sino un único Dios, siendo los tres la única indivisa presencia divina [17]. La terminología empleada por Tertuliano salva la única esencia divina en la Trinidad de Personas [18].

Dos fuentes constituyeron el venero de donde sacó la exposición trinitaria Tertuliano: la tradición patrística y la filosofía montanista, que agravó gravemente el vuelo de su pensamiento atándole a una concepción materialista al hablar del Espíritu. Cuando atiende a la transmisión de la fe eclesial sintonizando con el sentir de la Iglesia, su doctrina corre por raíles seguros; por el contrario, cuando recurre a especulaciones particulares, sin atender a la fe de la Iglesia universal, su pensamiento se pierde en divagaciones estériles, atribuyendo al Hijo sólo una derivación de una parte de la divinidad, concebida de manera materialista, siendo sólo el Padre quien la posee en plenitud. Es necesario, pues, distinguir claramente los dos Tertulianos: el primero, que pulsa el sentir de la fe trinitaria de la Iglesia; y el segundo, que enturbia las aguas cristalinas de dicha fe con aportaciones totalmente ajenas a la misma.

Dentro de la evolución dogmática del misterio trinitario, Tertuliano representa una aportación singular por la creación de un nuevo lenguaje teológico que facilitará en siglos posteriores la penetración de dicho misterio. Dicho lenguaje, respaldado en la Biblia y en la tradición, se nutre, a su vez, de un lenguaje racional, el de la filosofía, de modo que sus exposiciones van por vía de autoridad y de discusiones dialécticas.

La teología estructural de dicho lenguaje teológico de Tertuliano ha afirmado abiertamente la generación del Hijo de la Sustancia del Padre, lo que constituye el fundamento

15 Id., *Adv. Prax.* 26: PL 2,213C.
16 Id., *Adv. gnost. Scorp.* 9: PL 2,163ss.
17 Id., *Adv. Prax.* 13: PL 2,193-194.
18 Id., *Adv. gnost. Scorp.*: PL 2,157.

de la teología nicena. Además habla de la distinción del Verbo antes del tiempo, exponiendo la formación del Verbo del Pensamiento de Dios en la eternidad. Con respecto al Espíritu asentó el principio que los Padres del siglo IV desarrollarán, a saber: que el Espíritu Santo es con respecto al Hijo lo que el Hijo es con relación al Padre; dando con esto un impulso singular al desarrollo teológico [19].

Dentro del conjunto de la evolución dogmática del misterio trinitario, el elemento de la expresión lingüística no es el menos importante en orden a precisar una serie de conceptos que van implicados en el lenguaje teológico. Si bien dicha preocupación desvió a nuestro autor de otras dimensiones de singular importancia en la evolución dogmática, su contribución, sin embargo, no deja de ser significativa a este respecto. Pasemos a uno de los mojones prominentes de la evolución dogmática: San Cipriano.

2. San Cipriano

La figura relevante de Cipriano estriba en el hecho de su personalidad espiritual como pastor de almas en un momento clave para la Iglesia. Incidentalmente trata del misterio trinitario, siempre en un sentido marcadamente salvífico. No se detiene en exposiciones teológicas, sino en la vivencia de fe, profesada por la Iglesia diariamente. Es de particular importancia su testimonio acerca de dicho misterio, al suponerlo ya vivido en el ambiente eclesial. «Quien no reconoce a Dios en Cristo, dice, no puede ser templo de Cristo. ¿Cómo el Espíritu Santo puede inhabitar en quien es enemigo del Padre o del Hijo, siendo los tres uno solo?» [20].

Una serie de reminiscencias bíblicas de las cartas paulinas acerca del templo de Dios, que somos nosotros, y del amor

[19] J. Moingt, *La théologie trinitaire de Tertullien* (Paris 1966) p.1088-1091; K. Adam, *Die Lehre v. Hl. Geist bei Hermas u. Tertullian:* Theol. Quartalschr. (1906) 51; G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée* (Paris 1947) p.154; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris); A. Casamassa, *Scritti patristici* (Roma 1956) p.169-170; H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullien* (Guttersloh 1955); P. Henry, *Etudes sur la Trinité* (Paris 1964); A. Harnack, *Lerhbuch der Dogmengeschichte* I (Tübingen 1909) p.365ss y 346ss.

[20] J. Campos, *Obras de San Cipriano.* Edición bilingüe (Madrid 1964) *Epist.* 73, XII 1 p.681. Sigue la edición de Hartel y Bayard.

de Dios derramado sobre nosotros por su Espíritu, que nos vincula en la unidad del Padre y del Hijo, acuden a la pluma de Cipriano. A través de dichas expresiones, la fe de la Iglesia sigue vibrando en el ambiente de aquel tiempo, en que la cuestión bautismal pasa a primer plano provocando una situación de tensión en la misma Iglesia. Esta coyuntura histórica explica el que Cipriano cite a menudo las palabras de San Mateo (18,29) acerca del mandato de Cristo de bautizar a todos los hombres en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; leyendo en dichas palabras la revelación del misterio trinitario en la unicidad divina, según se desprende de su cita a los Hechos (2,38-39), en donde la transformación real del hombre es comunicada por Dios en el bautismo, recibido en el nombre de Jesucristo para entrar en comunión con el mismo Espíritu del Padre y del Hijo [21]. En expresión del mismo Cipriano, «la fe íntegra de la Iglesia es el reconocimiento de Dios Padre, de Cristo y del Espíritu Santo» [22]. Porque la unidad de Dios nos ha sido revelada en su trinidad, ya que «no tienen a Dios por Padre quienes no poseen al Hijo ni al Espíritu Santo» [23].

El eje que atraviesa toda la cuestión bautismal de Cipriano es la distinta fe profesada sobre la Trinidad por los que se bautizaron fuera de la Iglesia. Cita con esta ocasión un símbolo reducido acerca de Dios Padre, Creador; de Cristo, el Verbo, que se hizo hombre, que padeció y resucitó; y del Espíritu Santo, que fue comunicado por Cristo a los apóstoles, y que la Iglesia confiere ahora por la imposición de las manos [24]. La Iglesia está íntimamente vinculada con la Trinidad al ser «una muchedumbre, reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [24*].

Acerca del Padre, dice Cipriano, que es Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo [25]; de Cristo afirma que es el Primogénito del Padre, porque todo fue creado por él; que es la Palabra de Dios y ha venido a salvar al género humano [26];

21 CIPRIANO, *Epist.* 73 XVII 1-2; XVIII 1: o.c., p.685.
22 CIPRIANO, *Epist.* 73 XXII 2: ed.c., p.689.
23 CIPRIANO, *Epist.* 75 VII 1: ed.c., p.709.
24 CIPRIANO, *Epist.* 73 V 2; VI 2; VII 1-2: ed.c., p.676-678.
24* CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23: PL 4,533; HARTEL, IIIA p.285.
25 CIPRIANO, *Quod idol.* 14: ed.c., p.87.
26 CIPRIANO, *Testim. lib.* II c.I-VII: ed.c., p.93.

del Espíritu Santo dice que es el Revelador de la economía divina de nuestra salvación y es uno con el Padre y el Hijo, colocándole en la misma igualdad divina. La Tríada divina está siempre presente en sus escritos [27]. El testimonio de Cipriano nos pone en contacto con la fe proclamada por la Iglesia, en el Dios que se nos ha revelado en Cristo y comunicado totalmente en su Espíritu. En un sentido vivencial, Cipriano reiterará la línea de la revelación del misterio trinitario, anteriormente expuesta por Clemente e Ignacio.

3. Orígenes

En el lineal de la evolución del dogma trinitario Orígenes significa un eslabón peculiar. Proclama el misterio trinitario según la fe de la Iglesia, aunque el clima subordinacionista, a través del cual ve el misterio trinitario, altera notablemente la explicación que da sobre el mismo.

Pone de relieve nuestro autor la eternidad del Hijo de Dios, denominándole con el nombre de *homousios*, cuyo término aparecerá luego en el concilio de Nicea. Tiene presente el testimonio de la Escritura, en donde Jesús se autorrevela como la Luz del mundo, la Vida de Dios, siendo una sola cosa con el Padre. Solamente él puede deificarnos, por cuanto es el propio Hijo de Dios.

Condensa Orígenes todas las atribuciones divinas de Jesús con el término de Vida, aplicado al *Logos* por San Juan, siendo el *Logos* Dios por su relación interpersonal con el Padre [28]. Aquí es, sin embargo, donde Orígenes empieza a dar lugar a sus oscuras elucubraciones, cuando afirma del *Logos* que es el dios segundo después del Padre, de modo que el Hijo no es lo mismo que el Padre, sino una simple imagen de la bondad de Dios [29]. En esta perspectiva, el *Logos*, hecho hombre, es Dios-Hombre («Theántropos»). Orígenes fue el primero en emplear esta expresión, aunque para él tenga un sentido subordinacionista al pretender dar una explicación de la relación personal del Verbo al Padre.

En Orígenes, el teólogo contrasta abiertamente con el

[27] Cipriano, *De Orat. Dom.* 2-3: ed.c., p.201; A. d'Alès, *La Théologie de Saint Cyprien* (Paris) p.8-11.
[28] Orígenes, *In Ioh.* I: PG 14,64-65.
[29] Orígenes, *C. Cels.* II 5,39; *Princ.* I 2,13; V.

hombre creyente, que profesa auténticamente la fe trinitaria de la Iglesia. En efecto, desarrollando la acción eucarística, la describe doxológicamente como la gloria al Padre por su Hijo en el Espíritu de Dios [30]. Reconoce él mismo que la doxología final de la Eucaristía está calcada sobre una serie de pasajes del *kerygma* apostólico, en donde se da gloria a Dios por Cristo en el único Espíritu [31]. Cuando Orígenes sintoniza con la fe de la Iglesia, su testimonio es de un valor inapreciable, por cuanto armoniza en un conjunto bíblico la profesión de fe trinitaria con la reflexión teológica personal [32].

La semejanza divina que las Personas divinas imprimen en nosotros nos configura de manera igual con cada una de ellas. El Padre, el Hijo y el Espíritu son santidad, caridad, comunicándose como tales al hombre. La exposición de la autorrevelación tripersonal de Dios como santidad es reiterada por Atanasio y por Cirilo de Alejandría después. El Espíritu se acerca a nosotros, según Orígenes, enviado por el Padre y el Hijo a nuestro interior para convertirnos en templos de Dios, en donde el Hijo vendrá con el Padre para hacernos partícipes de su mismo Espíritu de santidad y amor [33].

La aportación de Orígenes al desarrollo de la doctrina trinitaria es su reinterpretación de la fe trinitaria de la Iglesia a la luz del platonismo. Las categorías platónicas de la emanación en una jerarquización descendente explican el subordinacionismo de Orígenes con respecto al Hijo, que parece quedar situado en una esfera inferior de la deidad, como la primera de la serie de las emanaciones. La trascendencia absoluta del Padre contrasta con las limitaciones de que es

[30] ORÍGENES, *In Is.* I 1-3: PG 13,221C; P. PRAT, *Origène. Le Théologien et l'exégète* (Paris 1907) p.29-67.

[31] ORÍGENES, *De Orat.* 33: PG 11,558.

[32] G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London). Vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris 1955) p.63-64; G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée* (Paris 1947) p.78; ID., *La règle de foi d'Origène:* RechScRel 9 (1919) 162-196; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.135-137.165.170; ID., *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.154ss; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* II (Buenos Aires 1953) p.225; R. S. FRANKS, *The Doctrine of the Trinity* (London 1953) p.89-90; M. GARIJO, *Aspectos de la Pneumatología origeniana:* Script. Vict. 13 (1966) 172-216; 297-324; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tübingen) p.348-349.

[33] P. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.73-101, sobre todo p.100-101.

objeto el Hijo y el Espíritu, reducidos a seres creados [34]. Porque siendo el Padre la fuente de la divinidad, el Hijo la posee únicamente por participación, como Dios segundo, emanado de la contemplación del Padre, a quien ha revelado a los hombres. El Espíritu Santo, a su vez, procede del Padre por el Hijo [35].

Con todo, el influjo de Orígenes, a pesar de sus regresiones teológicas, fue muy considerable. La contribución más singular de Orígenes al progreso dogmático es su clara afirmación de la tripersonalidad de Dios, no sólo en el plano salvífico de la divina revelación, sino desde toda la eternidad en la vertiente de la divina generación. Acentúa Orígenes, sobre todo, la fecundidad del Padre con respecto al Hijo, a quien se da continuamente como el Don permanente de la vida divina. Pues concibe nuestro autor la vida trinitaria de manera dinámica, al originarse ésta en el Padre y comunicarse al Hijo en la unidad del Espíritu. En el nivel de la fe y de su teología en conexión con la misma salva Orígenes satisfactoriamente, según P. Nemeshegyi, la plena y perfecta divinidad del Unigénito de Dios, lo mismo que la distinción personal del Padre y del Hijo [36].

34 Orígenes, *De Princ.* I 38.

35 Orígenes, *In Ioh.* II: PG 14, X 75.

36 P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris 1960), en *Bibliothèque de Théologie* p.70-72; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.137-141; A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos* IV (Roma 1966) p.561-576, en donde pone de relieve la cristología y pneumatología origenianas afirmando que, según Orígenes, «el *Logos* es Dios porque está delante de Dios, contemplando incesantemente las profundidades paternas y recibiendo de su contemplación la esencia divina». Referente al Espíritu Santo, Orígenes se inserta en la tradición patrística al sostener que, al divinizar al hombre, se manifiesta como Dios. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* (Paris 1961) p.97 y 168; Id., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Paris 1956); G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) p.192-194.220-221; C. Lowry, *Origen as Trinitarian:* Journ. Theol. Stud. (19-36); G.-L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London 1952). Vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris) p.63-64; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II (Freiburg 1903) p.150ss; M. Lods, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du IIe au début du IVe siècle* (Paris 1966) p.43-44. También A. Orbe, *En los albores de la exégesis johannea:* Analecta Gregoriana 45 (Romae 1955) 166ss.

Actitud de la Iglesia en la voz de los papas

San Ceferino, papa (199-217), amonesta, por una parte, a San Hipólito, que en la controversia subordinacionista hasta tal punto exageraba la distinción real de las divinas Personas, que insinuaba un triteísmo frente a la unidad divina. En otro extremo se encuentra con un ambiente en cuya atmósfera se respira la afirmación de la incompatibilidad del sufrimiento de Cristo con su divinidad. En esta situación se comprende la profesión de su fe: «Yo no reconozco sino un único Dios Jesucristo, el solo engendrado y muerto por nosotros». En estos términos expresa San Ceferino su fe en la divinidad de Jesucristo por su relación esencial con el Padre, de quien procede como Unigénito [37].

4. San Calixto

San Calixto, papa, tuvo que mantener la doctrina trinitaria frente a Sabelio, que ponía en tela de juicio la distinción personal del Hijo con respecto al Padre. Insiste en que el Padre y el Hijo no son dos cosas, sino una misma e idéntica realidad. No le pasa inadvertida la grave dificultad del problema, y busca una solución que conjugue la unidad divina con la relación personal del Padre al Hijo. El trasfondo histórico en que se desenvuelve la figura de Calixto explica la exposición de su doctrina trinitaria, que parte de la unidad divina, desplegada en la triple personalidad de Dios según el dato revelado. Estos sumos pontífices sintonizan con la reacción del pueblo fiel ante las teorías trinitarias de Hipólito y Tertuliano, que pugnaban con la fe profesada por la Iglesia [38].

En estos dos papas se perfilan ya las líneas teológicas que señalarán la evolución dogmática del Occidente, distinta del Oriente. La teología occidental expresa la aporía del misterio, partiendo de la unidad divina, al paso que la oriental centra su atención en la pluralidad de personas. Ambos ángulos de vista se complementan mutuamente al acentuar la unidad el primero y la trinidad el segundo. La tensión del misterio de la

[37] Denz. 42.ª (Schönmetzer 105); A. d'Ales, *La théologie de S. Hippolyte* (Paris) p.10-12.
[38] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.123-125.

unidad y trinidad se manifiesta en estas dos actitudes distintas de la Iglesia ante la revelación de un mismo misterio. Por lo demás, es un punto decisivo para la evolución la diferenciación polifacética de la teología trinitaria.

El Breve de Dionisio, obispo de Roma, dirigido a su homónimo, Dionisio, obispo de Alejandría, por ciertas desviaciones, sigue en la línea tradicional de la indivisibilidad de la *Mónada divina*, siendo el Verbo y el Espíritu inseparables del Dios del universo. Porque nunca ha podido estar Dios sin su Verbo y su Espíritu, perteneciendo a su mismo ser divino. Cristo, como Verbo, Sabiduría y Poder del Padre (Jn 14,11; 1 Cor 1,24), necesariamente ha de haber existido siempre, hasta el punto que sería blasfemo sólo pensar que en algún momento no ha existido según toda la revelación.

La respuesta de Dionisio al Papa pone en evidencia la doble posición de la teología. El Hijo y el Espíritu son, para él, como una proyección de la indivisible esencia divina. El únicamente pretende poner de manifiesto la Trinidad sin menoscabo de la Unidad divina. No hay duda que la teología explica muchas de las diferencias acusadas, aunque no todas, dado que su raíz más profunda se halle en una diversa concepción teológica. El neoplatonismo del Oriente sobre la jerarquía del ser crea una atmósfera propicia a la expresión de la pluralidad de personas en la tríada divina. La unidad de Dios, en cambio, es el punto de arranque de las distinciones en el seno de la divinidad para los occidentales [39].

5. San Dionisio, Papa (259-268)

San Dionisio dirige una carta de carácter dogmático a la comunidad de Cesarea de Capadocia, y dos al obispo Dionisio de Alejandría acerca del sabelianismo y subordinacionismo, que reducían a Cristo a simple criatura, como los demás seres, según una pseudointerpretación de algunos pasajes bíblicos aplicados al Hijo, como Prov 8,22 y Sal 110,3. El Papa deshace el equívoco de la pseudoexégesis diciendo que el término *me creó*, que aparece en dichos textos, reviste varios significados, entre ellos el presidir las obras de Dios, que incumbe al Hijo.

[39] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. franc. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.144-145.

En efecto, nunca en la Escritura se dice del Hijo que haya sido *hecho o creado*, sino, por el contrario, que ha sido engendrado antes de todas las cosas. Aparecerá luego en el Credo Niceno la cláusula *no hecho*, para oponerse a dicha aberración, según el testimonio fehaciente de San Atanasio.

Amenazaba la fe de la Iglesia el triteísmo de Marción, para quien las tres divinas Personas no eran sino tres dioses en un marco politeísta, al que se opone también la carta del Papa. La enseñanza positiva del documento dogmático de San Dionisio, según la relación de Atanasio, es la afirmación de la trinidad de Personas en la unidad divina [40].

Sínodo II de Antioquía (288)

Este sínodo regional, al que acudieron los obispos de Arabia, Fenicia, Palestina, Siria y Capadocia, fue el precursor doctrinal del concilio de Nicea. En él se debatió la gran cuestión de Pablo de Samosata, que, en su concepción cristológica, negaba el misterio trinitario reduciéndolo a la única persona del Padre. Este segundo sínodo ratificó la fórmula de fe redactada por el I de Antioquía [41].

Este sínodo es un signo de lo que ocurría en el mismo seno de la Iglesia de aquel tiempo. La rápida difusión del cristianismo traía como consecuencia la entrada en la Iglesia de muchos que en modo alguno habían asimilado en su vida el mensaje de Cristo. La pretensión de reducir la doctrina trinitaria a un puro sistema filosófico, o a un sincretismo religioso, crea una tensión fuerte entre cultura e Iglesia. Esta situación se recrudece en el período siguiente de la historia de la Iglesia, en donde cristaliza definitivamente el concepto dogmático del misterio trinitario, frente a la ambigüedad de siglos pasados por lo que atañe al terreno teológico. El abandono del Dios revelado en Cristo y comunicado en su Espíritu constituye el pecado de esta época. Se olvida del Dios revelado, en cuyo lugar levanta un pedestal al hombre, que se erige en árbitro absoluto del ser divino, reduciendo la comunicación de Dios al hombre a una categoría más de su pensamiento.

[40] *De Decr. Syn. Nic.* 26: PG 25,461C-466; H. OPITZ, *Athanasius Werke* 2-I (1935) p.22ss.

[41] I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople. Histoire des Conciles Oecuméniques* I (Paris 1963) p.17-18; LOOFS, *Paulus von Samosata* p.324-330;

Negación de Cristo y reacción eclesial: concilio de Nicea (325)

Las diversas teorías erróneas acerca de la revelación del misterio trinitario convergieron en una dirección definida al salir Arrio propugnador de las mismas. El confusionismo teológico de los siglos precedentes invadió el mismo campo de la fe eclesial creando una situación ideológica completamente contraria a la fe trinitaria de la Iglesia, cuando emergieron con virulencia a la superficie algunas corrientes ideológicas que ponían en peligro la misma fe del pueblo de Dios.

La reacción de la Iglesia en sus genuinos representantes fue una clara toma de conciencia de su fe profesada en el misterio trinitario, según la revelación, a la luz de su tradición multisecular. En esta encrucijada histórica aparece la figura de Arrio, que atrae las miradas de los demás por su ascendiente y representatividad. La posición doctrinal de Arrio nos iluminará, como trasfondo claroscuro, la profesión trinitaria de la Iglesia en el Niceno, según la relación de Atanasio.

Arrio pretende impostar toda la teología trinitaria partiendo de principios filosóficos, en lugar de la misma revelación. La divinidad, dice él, tiene que ser no sólo increada, sino también ingénita; el Padre, por lo tanto, único Dios ingénito, debe ser necesariamente anterior al Verbo, de lo contrario habría dos ingénitos sin principio, contra la unicidad divina. De aquí se sigue lógicamente que hubo un instante en que el Verbo no existía; comenzó a existir en el momento de su generación. La filiación que le compete es únicamente la adoptiva, pues siendo la generación una comunicación de una realidad que pertenece a la naturaleza, no puede darse en Dios, ya que una generación en sentido estricto comportaría en el Padre la pérdida de su misma esencia divina, simple e infinita.

El Verbo, por lo tanto, no es Dios sino en sentido moral, como la primera de las criaturas de Dios, ocupando un lugar intermedio entre Dios y el cosmos, como instrumento en las manos de Dios para la producción del universo. El Espíritu

G. Bardy, *Paul de Samosate* p.13-19; A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise* (Paris). Vers. esp., *Historia de la Iglesia* (Buenos Aires 1953) p.301.

Santo, según Arrio, es la primera criatura del *Logos*, de menor dignidad, por consiguiente, que el *Logos*, por derivar de él. La teoría de Arrio tuvo una acogida muy favorable, porque personificaba la tendencia racionalista de su tiempo, que vivía de la cultura platónica con sus dioses intermedios, entre los cuales era catalogado el Dios de los cristianos. El arrianismo era la única conclusión del subordinacionismo, precedido antes del agnosticismo pagano.

6. Intervención de Alejandro

En este momento sale en escena Alejandro, obispo de Alejandría, que opone a Arrio un *Credo* acerca de Cristo en relación con el Padre. Confiesa frente a Arrio la filiación divina de Cristo por su generación eterna del Padre; en modo alguno adoptiva, ya que comparte la misma esencia divina del Padre. Ante la reticencia de Arrio a aceptar dicha doctrina, Alejandro, reunido en sínodo con la jerarquía de todo el Egipto, le condena. El obispo de Alejandría recurre a las mismas perícopas de que echaba mano Arrio para negar la divinidad de Cristo. Afirma Alejandro que el Hijo es la Imagen misma del Padre, sin que en nada se diferencie de ella. Las palabras de Jesús en San Juan (10,30): *Yo y el Padre somos una misma cosa*, no significan que el Hijo es el Padre, como si existiera en Dios una sola persona, sino que el Hijo tiene exactísimamente la misma Imagen impresa del Padre, al poseer su misma naturaleza. Cristo es Hijo de Dios, no por adopción, sino por naturaleza, coexistiendo siempre con el Padre al ser su Sabiduría eterna, de la que nunca ha podido Dios carecer [42].

La intervención de Alejandro marca un jalón significativo en el progreso dogmático al dar testimonio de una fe trinitaria, vivida en la Iglesia, según el *Credo* que propone a la profesión de Arrio. El recurso a la Biblia, a la luz de la interpretación eclesial, denota que su teología acerca de Cristo, Imagen del Padre, no pertenece a un categorial filosófico, sino a la palabra revelada por Dios y propuesta a nosotros por el Espíritu presente en su Iglesia.

El enfrentamiento de estos dos personajes trajo como con-

[42] PG 42,561 y 568; G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (Paris 1936) p.89s.

secuencia el que la mayor parte de los obispos se pusieran del lado de Alejandro y anatematizasen la doctrina de Arrio. Sin embargo, no todos compartieron esta actitud de la Iglesia frente a Arrio, sino que algunos todavía simpatizaron con sus teorías, entre ellos, Eusebio de Nicomedia.

Eusebio, que alienta doctrinalmente a Arrio, refleja la tendencia más subordinacionista de Orígenes, interesándose más por la cosmología que por la soteriología, ya que aquélla favorecía sus teorías subordinacionistas con respecto al Hijo y al Espíritu. Pues el Padre, según él, es el único ser trascendente, causa de todos los demás seres, existiendo por sí mismo y sin principio. Su tendencia radical se pone de manifiesto cuando rehúsa admitir que el Hijo sea coeterno con el Padre. Su pneumatología se resiente también enormemente de su posición subordinacionista, hasta el punto de colocar al Espíritu Santo en la situación de una simple criatura privilegiada, a la manera de una tercera potencia de Dios, a la vez que ocupando el tercer lugar a partir de la Causa suprema y viniendo a la existencia por el Hijo [43]. En esta situación de fisonomía histórica muy definida se encuentra enmarcado el concilio de Nicea.

Concilio de Nicea

El ambiente histórico en que se desenvuelve el concilio ilumina el contenido de su doctrina. La intervención del emperador, las deposiciones de Atanasio y las mismas intrigas internas forman el contexto en que deben leerse sus decretos. Todas las tensiones que hubo, sin embargo, en el concilio de Nicea, entre la fe y la cultura, se resolvieron al ser integrada la expresión cultural en el dogma y recibir éste una expresión adecuada a su tiempo.

Fue una de las mayores crisis por las que ha pasado la Iglesia en el decurso de su historia, al tener que enfrentarse con el sincretismo de la cultura pagana, que, en Arrio, se presentaba con carácter totalmente absorbente. La Iglesia debía penetrar en la nervadura de dicha cultura para verter en sus categorías el mensaje divino de Jesús.

Todas las corrientes teológicas de siglos precedentes cristalizaron, pues, en una serie de fórmulas bien definidas con

[43] EUSEBIO, *De Pr. Evang.* 11,20; *De Eccl. Th.* III 6,3.

las que quedó asegurada la revelación de Cristo acerca del Padre confiada a la Iglesia. No fue, sin embargo, obra de un momento, pues, concluido el concilio, se produjeron todavía vacilaciones acerca de la palabra *homousios*, hasta que prevaleció la concepción terminológica de Atanasio, ya consagrada por el Niceno. Esta palabra era el signo de la presencia de la fe trinitaria de la Iglesia en la cultura del universo mundo.

Para desvelar el contenido dogmático del Niceno hemos de acudir al *Símbolo* proclamado por el mismo, frente a todas las desviaciones doctrinales que se cernían contra la fe de la Iglesia. En este concilio procede la Iglesia como en muchos de sus sínodos anteriores: recurre a un símbolo, profesado en su vida cultual, para manifestar a través de él lo que ella cree. Este Símbolo, sin embargo, fue elaborándose en el curso de los debates conciliares. Esto lo acusan los incisos propiamente nicenos que se advierten en el *Símbolo de Nicea*, además de los incisos algo anteriores, tomados del *Símbolo Cesariense*. Dichos incisos contienen una profesión trinitaria y un ciclo cristológico [44].

El *Símbolo Niceno*, en su estructura íntima, es una profesión de fe trinitaria. El esquema que detentamos en el Niceno es el siguiente: Creo en un Dios Padre; en un Señor Jesucristo; en el Espíritu Santo. El símbolo procede por círculos concéntricos siguiendo las mismas huellas de la revelación, según un progreso evolutivo que, partiendo de la noción de Dios, referida al Padre ya desde las primeras páginas del Antiguo Testamento, se extiende a Jesucristo y al Espíritu por la revelación del Nuevo. El primer miembro, pues, contiene el kerygma del Antiguo Testamento acerca del monoteísmo, frente al politeísmo. En el Nuevo Testamento, Jesucristo reitera la revelación de Dios Padre, no sólo en cuanto Creador de todo, sino, sobre todo, por su relación personal al Hijo.

A través de un examen histórico-dogmático del *Símbolo Niceno* obtenemos el siguiente resultado: las tres primeras palabras del símbolo proclaman la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso. Están tomadas fundamentalmente de San Pablo (1 Cor 8,6) y se refieren a la primera Persona de la Santísima

44 I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno* (Madrid 1947) p.37. Tendremos muy presente dicho trabajo monográfico para la exposición de nuestro tema.

Trinidad, no a la Sustancia divina, como se desprende del artículo que precede a la palabra *Theos* con que se designa al Padre en el Antiguo y Nuevo Testamento, y en toda la tradición prenicena, según Justino, Arístides, Ireneo, Eusebio de Cesarea y Atanasio. El concepto de la paternidad de Dios, como principio fontal del Hijo y del Espíritu, elaborado por la teología prenicena, es recogido aquí en esta fórmula concisa. Se confiesa, pues, al único Dios frente al politeísmo y a las teorías gnósticas del tiempo del Niceno. Veamos, pues, el contenido doctrinal del *Símbolo Niceno.*

Símbolo de Nicea: profesión trinitaria

Creemos en un solo Señor Jesucristo

Después de confesar el concilio de Nicea al Padre en la eternidad, pasa a la proclamación del Jesús histórico como *Kyrios,* según la revelación del Nuevo Testamento, cuyo significado es la divinidad. Asciende el símbolo a la eternidad del Hijo, para bajar luego con el ciclo cristológico al nacimiento, muerte y resurrección de Jesús. Su intención es confesar la identidad entre el Jesús histórico y el Hijo del Padre.

El Hijo de Dios, nacido del Padre, Unigénito

Se afirma la filiación divina de Jesucristo, natural y propia, contraponiéndola a la adoptiva, según se desprende de las fuentes de la revelación y de la conciencia de la Iglesia prenicena, frente a la posición de Arrio. La palabra *hijo,* referida a Cristo, significa la relación personal de Jesús al Padre, como único Hijo suyo, al proceder de él por verdadera generación, no en sentido material, sino como conviene a Dios, espiritual.

Al decir del Hijo que es el Unigénito, el concilio ha confesado que únicamente el Hijo procede del Padre por generación, con lo que ha dado a entender que no se dice del Espíritu Santo que haya sido engendrado. En efecto, la generación designa al Hijo, que, por otra parte, siendo Hijo natural, es único. Los Santos Padres prenicenos y los nicenos hablan de la generación del Hijo en la intimidad del Padre, respaldados en San Pablo y en San Juan. Ya San Justino habla de la generación del Ver-

bo[45], entendiéndola, no en el sentido de desmembramiento de la esencia del Padre, sino permaneciendo el mismo, a la manera del fuego que procede de otro fuego, sin disminución de éste[46]. Taciano afirma del Hijo que procedió como Idea del Padre, a quien Dios tenía en sí mismo, ya que eternamente es inteligente[47]. Ireneo sigue en la línea evolutiva de la exposición de la generación del Hijo, afirmando que solamente el Padre conoce al Hijo que engendró[48]. Tertuliano es uno de los Padres prenicenos que más desarrolló el significado de la palabra *generación* aplicada al Hijo, cuando expresa la relación íntima que dicho término revela acerca del Hijo con respecto al Padre.

Hipólito también orquesta la misma doctrina al confesar que el Padre engendra al Verbo, que siempre tiene cabe sí, como la luz que procede de la luz[49]. Dionisio, papa, dice claramente: «¿Puede ser criatura el Hijo, engendrado por el Padre y, en modo alguno, hecho, según las divinas Escrituras?»[50] Orígenes, de manera extensa, expone su pensamiento acerca de la generación del Hijo cuando afirma: «Nuestro Dios Salvador es Hijo unigénito del Padre, por naturaleza y no por adopción; nacido realmente del Padre, siendo la divina naturaleza no divisible, sino indivisible»[51]. Precisamente de la generación eterna deduce Dionisio Alejandrino la eternidad del Hijo[52].

La palabra *unigénito*, inspirada en la Biblia: *Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único* (Jn 3,16), tiene resonancias en Justino al confesar que «sólo el Hijo propiamente fue engendrado de él»[53]. Para Tertuliano, únicamente el en-

45 JUSTINO, *Apol.* 1,13: GOODSPEED, p.40; D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) p.193-194.

46 JUSTINO, *Dial.* 128,3-4; GOODSPEED, p.249-250; ed.c., p.526-527.

47 *Supplic.* 10: GOODSPEED, p.324-325.

48 IRENEO, *Adv. haer.* II 42: HARVEY, I p.355.

49 HIPÓLITO, *Adv. haer. Noet.* 10: PG 10,817; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos* (Roma 1958) I-2 p.613 y 616. Habla Hipólito claramente de la procesión del *Logos ex Deo*. J. DÖLLINGER, *Hippolytus und Kallistus* (Regensburg 1853) p.219s; P. NAUTIN, *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton* (Paris 1953); A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo* (Roma 1966) p.698-699. «Según Hipólito, Dios fabrica todas las cosas mediante el Logos y la Sophia, que es su Espíritu».

50 *De Decr. Nic.* 26: PG 25,110-116.

51 ORÍGENES, 2: PG 14,183-184; 195-196.

52 JUSTINO, *Apol.* 4: PL 5,120; OPITZ, *Athanasius Werke* II 1 p.57.

53 JUSTINO, *Apol.* I 23: GOODSPEED, p.42. También ed. de D. RUIZ BUENO, p.207.

gendrado de Dios es el unigénito [54]. Según Orígenes, dado que Cristo es el solo Hijo por naturaleza, sólo él se llama Unigénito [55].

Es decir, de la esencia del Padre

Con dicho inciso han querido insistir los Padres del Niceno en que el Hijo procede por auténtica y estricta generación natural, no sólo por la voluntad del Padre, sino por la comunicación interna del propio ser del Padre al Hijo. No hicieron los Padres sino elaborar una fórmula ya consagrada por la tradición, tanto oriental como occidental, según se desprende del claro testimonio de Orígenes al afirmar que el Hijo procede de la misma Sustancia de Dios Padre [56].

Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero

Dicha frase procede de San Ireneo, quien interpreta además su sentido al afirmar: «*El Padre es Dios y el Hijo es Dios; porque el que ha nacido de Dios es Dios*» [57]. Dicha interpretación coincide con el contexto del concilio Niceno. La metáfora de la luz se encuentra en las Sagradas Páginas aplicada al Padre y al Hijo. La teología prenicena había ya elaborado el concepto de luz en conexión con la generación divina del Verbo del Padre, antes que entrara en el *Símbolo de Cesarea*. Es también aquí Justino el que, en la metáfora de la luz, ve una ilustración de la procesión del Verbo [58]. También a Tertuliano el rayo, procedente de la luz, le evoca simbólicamente la generación del Verbo en relación al Padre, siendo el primero en utilizar dicha fórmula, *Luz de Luz*.

La escuela alejandrina desarrollará enormemente dicho símbolo. El sentido que se le dio en el Niceno nos es referido por San Basilio cuando nos asegura que, al decir que el Hijo es *Luz de Luz*, significa que una es la luz engendradora y otra la engendrada, siendo una misma la divina esencia [59]. Parece que

[54] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 7: KROYMANN, p.235.
[55] ORÍGENES, *De Princ.* I 2,5: KOETSCHAU, p.34.
[56] ORÍGENES, *In Ep. ad Rom.* 4,10: PG 14,998.
[57] IRENEO, *Dem. Pred. Evang.* 47: ed. de L. M. FROIDEVAUX, en *Sources Chrétiennes* 62 (1959) p.106; *Patr. Orient.* XII p.779.
[58] JUSTINO, *Diál.* 128,3-4: ed. c., p.526-527.
[59] BASILIO, *Ep.* 125,1: PG 32,548B.

recogen aquí los Santos Padres una serie de líneas trazadas por la tradición anterior acerca del Hijo, revelador del Padre, en cuanto que soteriológicamente difunde la luz del Padre en su misma Persona.

De la generación natural se desprende que Cristo es Dios verdadero, procediendo del Padre, Dios verdadero. Intención del concilio Niceno fue insistir en dicha realidad, según nos consta por San Hilario de Poitiers [60], para poner de manifiesto la realidad de la divinidad del Hijo. Las reiteraciones del Niceno sobre la misma idea tienen su explicación en las tergiversaciones de los arrianos sobre las frases conciliares; por esto, el *engendrado, no hecho,* con lo que cerraban los Padres toda escapatoria diletante del arrianismo. Aquí Arrio nos da la clave de interpretación al decir que, mientras «la *generación* se refiere al origen, el término *hacer* tiene el sentido de creación de algo no existente» [61].

Consustancial al Padre

Ese término *homousios* es la consecuencia de lo propuesto anteriormente acerca de la relación personal del Hijo al Padre, en cuanto engendrado por él. El Hijo, por lo que respecta a su naturaleza divina, es igual al Padre, siendo su ser divino idéntico al del Padre. ¿Ha proclamado el concilio la unidad numérica de esencia entre el Padre y el Hijo bajo este término? Sólo indirectamente, por cuanto en el inciso primero del símbolo se habla de la unicidad de la esencia divina, simple e indivisible, y se aplica aquí tanto al Padre como al Hijo. Atanasio nos describe con vivo colorido por qué los Padres conciliares recurrieron al término *consustancial* al darse cuenta que la generación divina del Hijo era interpretada en el plano criatural por los arrianos. «La formularon, dice, de modo más claro para expresar que la naturaleza del Hijo es de la sustancia indivisible del Padre, siendo él y el Padre una única cosa y estando el Hijo siempre en el Padre, y el Padre en el Hijo, a semejanza del resplandor respecto de la luz, según la revelación del mismo Jesús» [62].

La palabra *consustancial* expresa, según el mismo Alejan-

[60] *De Trinitate* V 14: PL 10,137B.
[61] HILARIO: PL 10,656-657.
[62] ATANASIO, *De Decr. Nic.* 20: PG 25,449-453.

drino, que el Hijo es el mismo en la semejanza con el Padre; no sólo semejante, sino indivisible; es decir, igual al Padre [63]. Sigue en esta línea San Basilio, que, al interpretar el Niceno, advierte que dos son *homousios* cuando el principio y el principiado tienen la misma naturaleza [64]. Por lo que respecta a la unidad numérica entre el Padre y el Hijo, confesada implícitamente por la palabra *consustancial*, encontramos ya en San Justino la afirmación de la coexistencia de las divinas Personas entre sí [65].

Muy claro es el testimonio de Tertuliano acerca de la unidad de Dios en su tripersonalidad [66]; pues la simplicidad divina es la base de la «consustancialidad», como lo advirtieran Orígenes y Donaciano [67]. Hilario tampoco está aquí ausente al darnos una interpretación del *homousios* del Niceno en relación con la simplicidad de Dios [68]. El Niceno quiso expresar con este término la igualdad divina del Padre y del Hijo en su relación personal. Sigue el ciclo cristológico, encarnación, muerte y resurrección, que reitera la línea sotérica del Cristo histórico, desde el que hemos ascendido a su ser divino. En relación interpersonal con el Padre y el Hijo está el Espíritu Santo; el Niceno confiesa también su fe en la tercera Persona de la Trinidad.

Y en el Espíritu Santo

La pneumatología en tiempo del concilio de Nicea acusaba un menor desarrollo comparada con la cristología, debido tal vez a que toda la atención eclesial se centraba en la afirmación de la divinidad del Hijo, negada por los arrianos. Además, salvada ésta, quedaba también asegurada aquélla, por ser casi idénticos los pseudomotivos de la negación de una y otra. La teología se había casi ceñido a la afirmación de la divinidad y procedencia del Espíritu Santo en su misión santificadora, según era proclamada en la fe de la Iglesia. El argumento

[63] CH. HAURET, *Comment le «Défenseur de Nicée» a-t-il compris le dogme de Nicée?* (Bruges 1936) *passim.*

[64] BASILIO, *Ep.* 52,2: PG 32,393C.

[65] JUSTINO, *Dial.* 62,3: GOODSPEED, p.168; ed. de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos* (Madrid 1954) p.412.

[66] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 2: KROYMANN, p.230.

[67] *De Trinitate* 6: PL 3,923.

[68] HILARIO, *De Syn.* 84: PL 10,535-536.

más fuerte en favor de la confesión de la divinidad del Espíritu Santo por parte del Niceno fue la equiparación con las otras Personas en pie de igualdad divina, dentro del misterio trinitario. El Niceno sigue las huellas del Nuevo Testamento, queriendo reflejar el contenido de la revelación acerca de la tercera Persona de la Santísima Trinidad.

En la teología prenicena, la doctrina acerca de la divinidad del Espíritu Santo se hallaba en un estadio de evolución progresiva. Hallamos varios mojones que nos orientan claramente hacia esta dirección, en particular en la profesión de fe bautismal, según las *Constituciones* de Hipólito, en donde se atribuye al Espíritu Santo la acción divino-salvífica [69]. Justino distingue el Espíritu Santo del Hijo en la unidad divina del Padre. Tertuliano habla de las tres divinas Personas, que son un solo Dios [70]. Cipriano declara inválido el bautismo por ignorar al Espíritu Santo [71]. Orígenes confiesa también con claridad la divinidad del Espíritu Santo hablando de la procesión del Espíritu Santo, quien únicamente escudriña los secretos de Dios y los revela según quiere [72]; confiesa además su naturaleza divina, designándole como la tercera Persona de la Trinidad y dando testimonio de que es adorado por la Iglesia juntamente con el Padre y el Hijo [73]. En todos estos testimonios de los Padres prenicenos late una afirmación muy clara sobre la divinidad del Espíritu Santo, por el hecho de atribuirle la santificación divina del hombre, acción exclusiva de Dios en la mentalidad patrística [74].

[69] *Constit. Hipol.* XVI 13-14: FUNK, II p.110.

[70] PL 2,4,31,196.

[71] CIPRIANO, *Ep.* 69,11: HARTEL, p.760.

[72] ORÍGENES, I 2,13: PG 11,144.

[73] ORÍGENES, *In Lc.* 25: PG 13,1866-1867; *In Ep. ad Rom.* I 18: PG 14, 867 y 1076.

[74] I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno* (Madrid 1947); ID., *Nicée et Constantinople* (Paris 1963) p.68-92. Nos hemos beneficiado de estas dos obras particularmente. E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und Konstantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon:* ZNTW 25 (1926) 38-88; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London 1950) p.296-367; A. FLICHE-V. MARTIN, o.c., III p.69-95; TH. CAMELOT, *Le dogme de la Trinité. Origine et formation des formules dogmatiques:* LumVie 30 (1956) 25-30; ID., *Simbole de N.:* Orient. Christ. Per. 13 (1947) 423-433; R. ARNOU, *Unité numérique et unite de nature chez les Pères après le Concile de Nicée:* Greg 15 (1934) 242-254; L. ROGIER y col., *Geschichte der Kirche* (Benzinger I, Einsiedeln 1963) p.226-269; HERDER, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Friburgo 1962) p.4; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* (Paris 1908) p.1-48; J. TIXERONT,

7. San Atanasio

El concilio de Nicea va vinculado a un nombre que abre una nueva etapa en el progreso dogmático: Atanasio, personaje clave en la historia e interpretación de dicho concilio.

Nuestra deificación y la filiación divina de Jesús

Para Atanasio es un principio incontestable que el Verbo jamás hubiera podido divinizarnos de no ser él Dios por esencia, como la Imagen viva del Padre [75]. Por esto deja de lado Atanasio toda consideración filosófica y cosmológica para apoyarse en la redención, como única fuente de la revelación del misterio trinitario. Pues en la soteriología ve la clave para penetrar en el amor del Padre, revelado en el Hijo por su Espíritu santificador. Desde ella se remonta al misterio trinitario.

En la filiación adoptiva, que nos ha comunicado el Hijo, por su redención, al reconciliarnos con el Padre, descubre Atanasio la filiación divina de Jesús, quien está siempre en el Padre, como Verbo suyo, ya que Dios nunca ha podido estar sin su Palabra, del mismo modo que la luz no cesa nunca de brillar, ni la fuente de manar. El Verbo es la irradiación de la gloria del Padre y la luz, en la que nosotros vemos el rostro divino del Padre [76]. Para entrar en comunión con el Padre era preciso que fuéramos renovados en la semejanza de la Imagen del

Histoire des dogmes II (Paris 1921) p.85-132; J. D. Mansi, *Conciliorum omnium amplissima collectio* t.2 p.666-668; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1958) c.10 y 11, en donde trata de la cuestión teológica del C. Niceno; A. d'Alès, *Le Dogme de Nicée* (Paris 1926) p.87ss; J. Lortz, *Geschichte der Kirche. In Ideengeschichtlicher Betrachtung* I (Münster 1962) p.127-132; M. Simonetti, *Studi sull'Arianesimo* (Roma 1965) p.9-87; M. Pellegrino, *L'étude des Pères de l'Eglise dans la perspective conciliaire:* Irénikon 38 (1965) 453-461; R. Murray, *Recent Studies in Early Symbolic Theology:* The Heythrop Journ. 6 (1965) 412-433; H. Kraft, *Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa* (Bremen 1965); L. Scheffczyk, *Die Ausbildung des Dogmas... und der Weg der Theologie zum Nicäno-Konstantinopolitanum* p.161s.

[75] Atanasio, *De Syn.* 51; A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos* (Roma 1958) I-2 p.693-698. Atanasio, según Bourassa, utiliza fórmulas para salvar la verdad bíblica (Greg 47 [1966] 262).

[76] Atanasio, *Or. c. Ar.* II 32: PG 26,215A-B.

Padre, que solamente el Unigénito del Padre nos podía comunicar [77], «siendo él la Imagen perfectísima del Padre» [78].

El hombre había perdido la semejanza con Dios al desprenderse de las manos de su Creador por el pecado, con que desfiguró la imagen divina que el Señor había impreso en su rostro. Desconocía al Padre por no encontrar ninguna huella de su paso en él. Era necesaria, pues, en los designios de Dios, la intervención personal del Hijo encarnado para devolverle la prístina imagen divina, «por lo cual vino el mismo Verbo de Dios, para que el hombre, hecho imagen de Dios, pudiera reencontrar de nuevo en el Hijo del Padre su imagen perdida» [79]; y: «El Verbo, que era Dios, se hizo carne, para que, muriendo en la carne, nos devolviera la vida a todos» [80].

Bebe Atanasio el simbolismo de la *imagen* en las mismas fuentes bíblicas en donde Pablo [81] describe la igualdad del Hijo con el Padre afirmando de él que es su misma Imagen [82]. «Porque, siendo él Dios, se hizo hombre para hacernos a nosotros dioses» [83]. La restitución de dicha imagen divina radica en la comunicación de la filiación adoptiva por parte del Hijo de Dios, que exaltó nuestra naturaleza humana al tomar la forma de esclavo para deificarnos a nosotros. A través del misterio de su muerte y su resurrección hemos pasado de la muerte a la vida de Dios, revelada en Cristo, Imagen Viviente del Padre, de quien procede como principio fontal de bondad [84].

La línea teológica acerca del Verbo encarnado, como revelador del Padre, que esbozaron los Padres Apostólicos y que Ireneo desarrolló ampliamente, reaparece de nuevo en San Atanasio, enriquecida con una nueva aportación a la evolución dogmática del misterio trinitario. La revelación que el Hijo del Padre nos hace de Dios no es sólo el conocimiento del amor que el Padre nos ha manifestado en la misión del Hijo y en la co-

[77] *De Incarn. Verbi* 20: PG 25,129.
[78] *Or. c. Gent.*: PG 25,93.
[79] *De Incarn. Verbi* 13: PG 25,119B-C.
[80] *Or. c. Ar.* II 44: PG 26,104.
[81] Col 1,15.
[82] «Pablo habla de Cristo, Imagen del Padre, como dice Benoit, no sólo en el orden de la creación natural, sino en el de la recreación sobrenatural, que es la redención, en cuanto refleja en su naturaleza humana y visible la Imagen del Dios invisible» (*Biblia de Jerusalén* [Bilbao 1967] p.1574; del franc. *La Sainte Bible* [Paris 1961] p.1554).
[83] ATANASIO, *Or. c. Ar.* I 39: PG 26,91.94.
[84] ATANASIO, *Or. c. Gent.* I 41: PG 26,81.95.98.

municación del Espíritu, sino que es, sobre todo, restitución de la primera imagen de Dios, impresa en nuestro interior. Tenemos ya potestad de hacernos hijos de Dios al venir personalmente el Hijo del Padre, encarnado en medio de la humanidad, para transparentar en nuestra naturaleza humana la misma imagen de Dios [85]. Al ser nuestra naturaleza humana deificada —sin pérdida de su ser humano—tenemos ya acceso al Padre en el mismo Espíritu del Hijo. De esta realidad se remontará Atanasio al ser divino del Hijo en su relación interpersonal al Padre. Pues en modo alguno hubiera podido el Hijo deificarnos de no haber sido él la idéntica reproducción del Padre, como exactísima Imagen suya, por haber sido eternamente engendrado por el Padre.

Dicha generación divina no crea entre el Padre y el Hijo una relación exterior, como acontece con la generación humana, que se da en el tiempo, resultando de ella dos sujetos separados, poseyendo cada uno su propia naturaleza humana. La relación interpersonal del Padre al Hijo es comunicación de la única naturaleza divina. De ahí la intimidad divina del Padre con el Hijo en el mismo Espíritu, ya que el Hijo en modo alguno es una parte separada de la sustancia divina del Padre, siendo ésta espiritual y no teniendo parte alguna [86]. Además, la generación del Hijo no es fruto de un acto especial de la voluntad del Padre, aunque se produzca de la voluntad del Padre, porque sería falso hablar de un acto de la voluntad del Padre a propósito de una actividad eternamente inherente a la misma naturaleza de Dios [87]. Se advierte en la pluma de Atanasio un objetivo determinado: exponer la doctrina trinitaria de la Iglesia frente a los sofismas que construían los arrianos para burlar las decisiones del concilio de Nicea.

El elemento salvífico de la economía trinitaria habría quedado vacío de contenido si la Iglesia no hubiera estado presente en la cultura de su época para expresarlo en sus mismas categorías. Atanasio representa este momento histórico de la Iglesia en la evolución dogmática de la revelación trinitaria. Para nuestro autor, la generación divina comporta una distinción personal entre el Padre y el Hijo, a la vez que una igual-

[85] ATANASIO, *Or. c. Ar.* 43: PG 26,100-101.
[86] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,59.66.
[87] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,4.

dad, pues el Hijo, en tanto que Vástago del Padre, debe ser realmente distinto de él [88], según se desprende de las fuentes de la revelación en donde el Padre verdaderamente es Padre y el Hijo realmente es Hijo.

La misma realidad de Hijo, por cuanto salido del ser del Padre, debe compartir necesariamente la misma naturaleza que él, perteneciendo a la misma sustancia del Padre *(tou Patrós ousias idiós)*, por ser eterna su generación [89]. Fundamenta el santo dicha igualdad divina del Padre y del Hijo en las palabras del mismo Jesús, cuando se confiesa igual al Padre al decir: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30). La distinción entre él y el Padre se refiere a su relación interpersonal; la igualdad a su ser divino, compartido por el Padre y por el Hijo en la unidad del Espíritu. Por esto la mutua inhabitación del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre [90]. Hemos llegado al nudo de la teología atanasiana de la imagen, referida a la semejanza perfecta que tiene el Hijo con el Padre. No es una semejanza de voluntad, como podría darse en un ser humano que imitase voluntariamente a un maestro que él reverencia, sino de unidad divina con respecto al ser mismo de Dios [91].

El Verbo, consustancial al Padre

La característica peculiar de la teología trinitaria de Atanasio fue comprender en el desarrollo ideológico de su tiempo todas las consecuencias de *homousios*. A través del lenguaje bíblico, en que Jesús se proclama la Verdad, la Luz y la Vida y se hace igual al Padre, descubrió el contenido de la revelación que se encerraba en dichas palabras acerca de la identidad de sustancia divina del Padre y del Hijo. En la teología anterior se había acentuado mucho—aunque no exclusivamente—la identidad del *ó Theós* con el Padre. Esto había facilitado la comprensión de la unidad en la Tríada divina, pero había dejado algo en la penumbra la comprensión total de la identidad de naturaleza divina del Padre y del Hijo. Al carecer la cristología de acicate en el planteamiento de dicha cuestión, no había desarrollado todo el contenido del dato revelado. En los tiem-

[88] Atanasio, *Or. c. Ar.* I: PG 26,58.
[89] Atanasio, *Or. c. Ar.* 33: PG 26,217.
[90] Atanasio, *Or. c. Ar.* 3: PG 26,105.
[91] Atanasio, *Or. c. Ar.* I: PG 26,61.

pos que precedieron y siguieron al Niceno, la polémica cristológica había tomado un cariz muy agudo; con dicha ocasión la teología empezó a correr por estos raíles de manera acelerada.

Uno de los pioneros que más contribuyó a dicho desarrollo del dogma fue Atanasio al identificar la esencia divina del Padre con la del Hijo: «La divinidad del Padre—dice—es idéntica a la del Hijo» [92], y «la divinidad del Hijo es aquella del Padre» [93], pues la plenitud de la divinidad del Padre es *el ser* del Hijo [94].

La tensión entre el misterio trinitario y la unicidad divina se deja reflejar también en la teología de Atanasio, cuando vacila al desdoblar todas las consecuencias del *homousios* en su exposición trinitaria. La terminología teológica, muy poco desarrollada, ofrecía no pocas dificultades a una expresión adecuada del misterio. El concepto de persona y de naturaleza no conocía sino los primeros balbuceos en la teología de Atanasio. Por ello se expresa el santo de manera distinta cuando la situación circunstancial del sabelianismo, que negaba la personalidad real del Hijo en el seno trinitario, le obliga a mantener la doble vertiente: la unidad y la trinidad de Dios [95].

La tesis fundamental de Atanasio, en opinión de J. N. D. Kelly, es que la esencia divina, simple e indivisible, es al mismo tiempo Padre e Hijo. La distinción personal del Padre y del Hijo es real, a la manera del único Dios considerado como activándose, engendrándose él mismo eternamente, y Dios considerado como puesto en acción y engendrado eternamente. El Hijo es el mismo Dios que el Padre, pero es considerado más *manifestado* que *inmanente*. «El Hijo es la manifestación del Padre al hacer las mismas obras del Padre» [96], pues el Padre no hace nada si no es por el Hijo [97], siendo el mismo Dios en la obra de nuestra iluminación y deificación [98]. No significa, sin embargo, que el Hijo sea reducible a un

[92] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,41.
[93] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,6.
[94] ATANASIO, *Expos. fid.* 80,2: PG 25,204A.
[95] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,6.
[96] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,12.
[97] ATANASIO, *De Syn.* 51: PG 26,784; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960). Vers. al franc. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (Paris 1968) p.253-257.
[98] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III 3-4: PG 26,328-329.

atributo divino en la mente de Atanasio, ya que él mismo confiesa que, si el Hijo fuera sólo Dios por participación, a nuestro modo, y no lo fuera por esencia, como el Padre, en manera alguna hubiera podido divinizarnos.

El Verbo, ciertamente, es distinto del Padre en cuanto Hijo, pero en tanto que Dios es idéntico, pues él y el Padre son una misma cosa en la unidad de la divinidad, de la misma manera, analógicamente hablando, que el resplandor y la luz son de idéntica naturaleza, siendo a la vez distintos el uno de la otra [99]. Desde varios ángulos de vista expone Atanasio la igualdad del Hijo con el Padre. Parte de la unidad divina para llegar a la tripersonalidad de Dios, como dos líneas de fuerza que deben conjugarse en su conjunto. «Dios es único..., pues la misma divinidad del Padre es la del Hijo. Lo que de más honroso tiene el Padre lo posee igualmente el Hijo» [100]. Por el Unigénito de Dios, que está en el seno del Padre, han sido creadas todas las cosas [101], de modo que Dios lo sustenta todo por la palabra e ilumina a todo el universo por su Hijo, que es la luz verdadera [102].

El término *homousios* acusa una evolución en nuestro autor al estar ausente en sus primeras obras y reaparecer con profusión cuando los eusebianos afirman que el Hijo es semejante en todo al Padre, pero no de su misma naturaleza divina [103].

99 ATANASIO, *Or. c. Ar.* I 61: PG 26,140.

100 ATANASIO, *Or. c. Ar.* II 62: PG 26,280.

101 ATANASIO, *Or. c. Ar.* IV 19: PG 26,496; *Or. c. Gent.*: PG 25,84; *Ep. II ad Ser.*: PG 26,609.619. Véase G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum* (Berlin 1952), acerca del *Logos:* p.829-848; del *Pneuma:* p.1199-1207.

102 J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1950) *passim;* G. BARDY, *St. Athanase:* Rech. Sc. Rel. (1947) 239-242; A. ORBE, *La Teología del Espíritu Santo:* Analecta Gregoriana 158 (Roma 1966) 390; P. DE REGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité* III (Paris) p.77. Considera a Atanasio como precursor de todo el movimiento latino trinitario. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London). Vers. al franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris) p.189-205; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II p.313s; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* p.127; L. SCHEFFCZYK, *Der Einfluss der entstehenden Theologie auf den Weg des Dogmas zwischen Modalismus und Subordinatianismus,* en *Mysterium Salutis* II p.169-171.

103 ATANASIO, *Or. c. Ar.* III: PG 26,15; *De Syn.* 53: PG 26,48. J. Turmel *(Histoire des dogmes II. La Trinité* [Paris 1932] p.114-115) afirma que, según Atanasio, «el Verbo es consustancial al Padre por la identidad de esencia divina entre el Padre y el Hijo». J. C. MURRAY, *The Problem of God* (New York 1967). Vers. esp. *El Problema de Dios. La imagen teológico-histórica del Dios bíblico como problema del hombre* (Barcelona 1967) p.55-57, en donde expone el significado del *Homousios,* explicitado por San Atana-

La relación interpersonal del Padre al Hijo en la unidad divina está expresada por Atanasio dentro de un categorial bíblico, pulsado cuidadosamente por la tradición de toda la Iglesia, según confesión del mismo: «Esta es la doctrina trinitaria de la Iglesia católica que el Señor proclamó, los apóstoles nos comunicaron y los Santos Padres conservaron incólume» [104]. El conocimiento mutuo del Padre y del Hijo revela que el Hijo es poseído por el Padre de la misma manera que el Padre es conocido amorosamente por el Hijo en la profundidad de todo su ser, perteneciéndose el Padre y el Hijo mutuamente por compartir la misma e idéntica naturaleza divina [105]. Esta correlatividad personal en el conocimiento manifiesta que el Hijo está abocado totalmente en un diálogo personal hacia el Padre, de quien procede eternamente, como la Palabra desde siempre pronunciada por el Padre, comprendiéndose y dándose mutuamente en el amor del Espíritu.

Cristo, dador del Espíritu: El Espíritu Santo y nuestra santificación

La misión del Hijo encarnado al mundo no finaliza sino en la comunicación del mismo Espíritu del Padre a los hombres. Pues vino en nombre del Padre para que tuviéramos vida abundante al infundirnos su Espíritu. Nuestra deificación, por la que ascendemos, en la mentalidad de Atanasio, hasta el mismo ser divino del Hijo, igual al Padre, encuentra su plenitud ahora en la participación del mismo Espíritu de Dios. Por esto sigue Atanasio el mismo camino al hablar del Espíritu Santo, como don increado de Dios Padre, comunicado a nosotros por su Hijo para transparentar de nuevo en nuestro rostro su divina imagen.

La máxima revelación de Dios es la donación de sí mismo a nosotros para elevarnos al consorcio de su amistad. En Cristo había acortado Dios la distancia criatural que mediaba entre

sio: el *Homousios*, consustancial, acusa el paso de lo que es Cristo *para nosotros* como Salvador, a lo que es Cristo *en-sí-mismo*, igual en todo al Padre, excepto en cuanto al nombre de Padre. Dicho tránsito estaba exigido por el sentido de las fórmulas escriturísticas. Véase también E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius synthesis or antithesis?* (Leiden 1968) p.5 y 40.

104 ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 27: PG 26,593.596.

105 ATANASIO, *Ep. ad Aeg.* I 16: PG 25,576; *Or. c. Ar.* III 38: PG 26,405.

él y nosotros. Sin embargo, Dios no nos había cogido totalmente hasta estar presente en nosotros por su Espíritu. La fisonomía del Hijo en nuestro interior, moldeada por el Espíritu, es la que nos hace gratos al Padre. He aquí la misión del divino Espíritu para llevar a término la obra empezada por Cristo en el mundo.

Puesto que la teleología de la encarnación del Verbo es santificar a los hombres, haciéndoles hijos auténticos del Padre, el Espíritu entra en la obra de Cristo como actor primordial de la misma. A través de la actuación salvífica del Espíritu, en conexión con el misterio de Cristo, delinea Atanasio su realidad personal en la unidad trinitaria: «El Verbo hecho hombre—nos dice—nos santifica a todos con el Espíritu, que nos envía del Padre» [106]. El misterio de Cristo, que es revelación del amor del Padre a los hombres, llega a cada uno de nosotros por la misión del Espíritu. «Unica es la santificación que, proveniendo del Padre por el Hijo, se realiza en el Espíritu Santo» [107], por ser el Espíritu del Padre y del Hijo nuestro vivificador [108].

Dicha misión del Espíritu significa que la trascendencia de Dios se inmanentiza en nosotros, para que seamos transformados en él por el don divino que el Padre nos ha comunicado por el Hijo, que nos ha salvado. Pues la gracia del Padre desciende a nosotros por el Hijo, y se perfecciona por el Espíritu Santo, participando también nosotros en el diálogo divino que eternamente mantiene el Padre con el Hijo en el mismo Espíritu.

Por la comunicación del Espíritu del Padre nos hacemos partícipes de la gracia del Hijo y del amor del Padre. Porque el Señor pulsa las cuerdas de nuestro interior por su Espíritu, para que vibren al unísono de Dios [109]. Pues no hay salvación posible, en expresión de Atanasio, sin la adhesión de fe al Espíritu Santificador [110]. Si no aceptamos el Espíritu del Señor,

[106] ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 14: PG 26,565B; Jn 20,22-26.
[107] ATANASIO, *Or. c. Ar.* III 15: PG 26,352.
[108] ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 23: PG 26,584B-C. Según P. Galtier (*Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* [Rome 1946] p.121), la unidad de santificación manifiesta la unidad divina del Padre y del Hijo en el Espíritu Santificador.
[109] ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 30: PG 26,660.
[110] ATANASIO, *De Trinitate et Spiritu Sancto* 8: PG 26,1197-1198.

no podemos recibir al Dios que se nos ha comunicado totalmente y se nos ha dado en Don. «La Trinidad no puede en modo alguno dividirse. No puede separarse el Espíritu del Hijo y del mismo Padre, siendo así que una misma es la esencia divina del Padre, del Hijo y del Espíritu» [111].

No habla Atanasio de la Trinidad inmanente sin proyectar ante su mirada la economía salvífica que Dios ha desplegado en nosotros, para darnos acceso al conocimiento de su vida íntima; de esta forma expone que «la unción del Espíritu que está en nosotros pertenece a la naturaleza divina del Hijo, que nos ha unido al Padre por el Espíritu que está en él» [112]. El mismo deduce la consecuencia profunda de la invitación divina a la comunión con Dios, como revelación de Dios, al decir que «si por la comunicación del Espíritu nos hacemos partícipes de la divina naturaleza, el Espíritu es de naturaleza divina. Porque el Padre crea y renueva todas las cosas por su Palabra en el Espíritu de Dios» [113].

La relación personal que el Hijo tiene con el Padre, la posee igualmente el Espíritu con respecto al Hijo en la única naturaleza divina [114]. De la misma manera que el Padre es sabio, y el Hijo es la Sabiduría, así nosotros, recibiendo el Espíritu de la Sabiduría, poseemos al Hijo y nos hacemos sabios en el mismo Padre. Dicha Sabiduría divina es comunión con el Padre y el Hijo, por cuanto es participación de su mismo Espíritu, que nos confiere la vida divina que tiene el Hijo con el Padre en la unidad del Espíritu. Jesús, que se proclamó como la 'Vida' en la unidad de su Padre, nos vivifica a nosotros por el Espíritu, que inhabita en nuestro interior para hacer de nosotros hijos de Dios en el Hijo amado del Padre; ya que recibimos, no un espíritu de servidumbre, sino el espíritu de adopción por el que nos dirigimos al Padre con una invocación nueva en nuestros labios [115].

Atanasio procede por paralelismos bíblicos para establecer que las mismas obras que hace el Hijo en nombre del Padre, las hace igualmente el Espíritu del Hijo, según el dato revelado,

111 ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 19: PG 26,576-577.
112 ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 24: PG 26,585-586.
113 ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* ibid.
114 ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 21: PG 26,580B-C.
115 ATANASIO, *Ep. I ad Ser.* 19: PG 26,576; Jn 14,6; Rom 8,11.15; Gál 4,6.

en íntima conexión con el misterio salvífico de Cristo. De ahí deduce la intervención personal del Espíritu en el designio de Dios, que tanto amó al mundo, que envió a su propio Hijo y le comunicó su mismo Espíritu por el Hijo [116]. Va describiendo el santo, a través de dicho proceso, la relación personal del Espíritu al Padre y al Hijo, en la unidad divina.

La característica de su teología sobre el Espíritu Santo, como aportación a la evolución dogmática, está en haber puesto todas las bases para concluir que el Espíritu Santo es consustancial al Padre y al Hijo, por cuanto posee la misma esencia divina del Padre y del Hijo. El recurso constante a la Biblia, en particular a San Juan, para seguir el mismo desenvolvimiento de la revelación acerca del Espíritu Santo en relación con el misterio salvífico de Cristo, confiere un relieve especial a su pneumatología.

El Hijo nos une al Padre por el Espíritu Santo, que ha derramado sobre nosotros. No puede pertenecer, por lo tanto, al plano criatural aquel que nos deifica lo mismo que el Padre y el Hijo, sino únicamente a la esfera estrictamente divina [117]. «El Espíritu, por consiguiente, dice, no puede en modo alguno ser uno de los seres que han sido creados; él pertenece propiamente a la divinidad del Padre, pues en él nos diviniza el Verbo» [118]. Porque «marcados por el sello del Espíritu, nos hacemos partícipes de la naturaleza divina, juntamente con toda la creación, que participa del Verbo encarnado en el Espíritu Santo» [119].

Todas las propiedades divinas que Atanasio atribuye al Espíritu Santo manifiestan su carácter estrictamente divino, igual al del Padre y del Hijo, a la vez que su realidad personal. El Espíritu viene de Dios, es inmutable y omnipotente [120]. Al confesar Atanasio reiteradamente que la Trinidad es eterna e inmutable, y al afirmar que el Espíritu pertenece a la Tríada divina: «uno de la divinidad que existe en la Trinidad», se sigue necesariamente que el Espíritu es consustancial al Padre y al

116 Atanasio, *Ep. I ad Ser.* 20: PG 26,580B; Jn 3,16; 14,10-12; Rom 15, 18-19.

117 Atanasio, *Ep. I ad Ser.* 23: PG 26,584B; *Ep. ad Ser.* III 24: PG 26, 585B-C.

118 Atanasio, *Ep. ad Ser.* I 25: PG 26,589B.

119 Atanasio, *Ep. ad Ser.* III 3: PG 26,628-629.

120 Atanasio, *Ep. ad Ser.* I: PG 26,21.

Hijo, puesto que pertenece por esencia al Hijo, como el Hijo pertenece al Padre [121].

Dios existe eternamente, no en una soledad, sino en una comunidad divina, como Padre, Hijo y Espíritu, compartiendo la única e idéntica naturaleza divina; Dios Padre hace todas las cosas por el Hijo en el Espíritu Santo [122]. Atanasio parte de la única esencia divina, que se derrama en la triple personalidad de Dios, estando el Hijo en el Padre y el Espíritu en el Hijo [123].

Varios símbolos acuden a la pluma de Atanasio para expresar la unidad de la comunidad divina al escribir que el Padre es la Fuente, el Hijo, el Río, del que bebemos por la participación de su Espíritu [124]; por el Espíritu quedamos iluminados en Cristo, Luz que viene del Padre. Dichas comparaciones ofrecen una doble realidad: la unidad, significada en la identidad de naturaleza del agua que brota de la fuente y corre por el río, lo mismo que la luz y su resplandor, y su distinción. Quiere expresar el santo con esto la doble vertiente del misterio trinitario: su unidad y comunidad divina.

La reproducción de la unidad trinitaria en nosotros, según la petición de Cristo al Padre de que reúna en la unidad a los que creerán en él por el Espíritu, es signo de la revelación de dicho misterio en la vida eclesial: «para que seamos uno por la gracia del Espíritu en el Hijo y, a través de él, en el Padre» [125].

Aunque Atanasio insinúa el carácter personal del Espíritu al atribuirle la santificación y la interiorización de la filiación divina en nosotros, sin embargo, no desarrolla este aspecto del misterio por fijar toda su atención en la unidad divina de la Trinidad, frente a los pneumatómacos, que negaban la deidad del Espíritu, reduciéndolo a un estado criatural. Es cierto, por otra parte, que, al hablar de la procesión del Espíritu del Padre, no lo nombra explícitamente referido también al Hijo. Con todo, dado el desarrollo de su teología de la relación personal del Espíritu al Hijo, en estrecha conexión con el misterio salvífico de Cristo desde la proclamación profética en el anuncio mesiánico, pasando por la encarnación y muerte hasta su

121 Atanasio, *Ep. ad Ser.* I: PG 26,21 y 25.
122 Atanasio, *Ep. ad Ser.* I: PG 26,28 y 30.
123 Atanasio, *Ep. ad Ser.* I: PG 26,14; *Or. c. Ar.* III 15: PG 26,376B-C.
124 Atanasio, *Ep. ad Ser.* I 19: PG 26,573D.
125 Atanasio, *Or. c. Ar.* III: PG 26,376A-B.

glorificación [126], se deduce obviamente dicha referencia del Espíritu al Hijo, al recibir éste la vida divina comunicada eternamente por el Padre. La personalidad y la divinidad del Espíritu en la unidad divina del Padre y del Hijo fue confesada por Atanasio en su exposición pneumatológica.

Resumiendo, diremos que Atanasio fue la voz auténtica de la Iglesia, como el hombre providencial de Dios en la defensa de la igualdad del Hijo con el Padre, y del Espíritu con el Padre y el Hijo. Esta fue la aportación de Atanasio a la evolución del dogma trinitario. El categorial bíblico-salvífico, en el que se inspiraba, y la cultura en que lo vertía, significan que Atanasio hizo de puente entre la tradición prenicena, que tropezaba con grandes dificultades en la expresión del misterio trinitario, y la época nicena y postnicena, en que se elaboró una exposición adecuada de dicho misterio [127].

8. San Hilario de Poitiers

La expresión trinitaria más clara de la Iglesia en este tiempo se halla en el *De Trinitate*, de Hilario, inspirada en la Biblia y escrita con carácter positivo. El punto focal de nuestro autor es la encarnación del Verbo, como revelación del Padre y automanifestación de la relación personal del Hijo al Padre. Este acto cumbre de la epifanía de Dios entre los hombres es su autodonación suprema, al invitar a éstos a ser hijos de Dios Padre. De ahí arranca la teología trinitaria de Hilario, al describir el conocimiento de Dios Padre, como Creador en su eternidad e infinitud, y aplicarlo al Unigénito de Dios, en el trasfondo bíblico de la salvación de Cristo ofrecida para siempre a los hombres [128].

126 Atanasio, *Ep. ad Ser.* III: PG 26,5s.

127 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960); J. Quasten, *Patrología* (Madrid 1963). Vers. del ingl. *Patrology* II (London) p.79; P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946); G. Bardy, *La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée* (Paris 1947) p.253ss.

128 Hilario, *De Trinitate* I 11: PL 10,32-33.

Dios, inhabitando en nosotros, nos revela su vida trinitaria

Al estar Cristo presente en nosotros, inhabita el Espíritu Santo en nuestro interior, por ser el Espíritu de Cristo el mismo Espíritu de Dios Padre, y compartir su misma e idéntica naturaleza divina. Procede del Padre por el Hijo, y recibe del Hijo todas las cosas, siendo enviado por él en nombre del Padre.

La inhabitación de Dios Padre, Hijo y Espíritu en nosotros comporta un diálogo de amor, según la misma promesa de Cristo acerca del amor del Padre, que recaerá de tal manera en quien le ame, que *vendremos y moraremos en él* (Jn 14,23). El término del recorrido de dicho camino es el encuentro personal con un Dios que, en su autodonación a la criatura, le imprime la huella de su ser divino. No constituyen en Dios dos facetas distintas el darse y el manifestarse, sino un único acto por el que Dios deja ver a la criatura su divina faz, para que quede ésta transformada en él al abrirle sus divinos secretos. Esta intimidad a la que Dios llama al hombre es revelación de otra intimidad infinita, que Dios Padre tiene consigo mismo en la comunidad divina del Hijo y del Espíritu [129].

La conjunción de la doble línea trascendente e inmanente con que Dios se revela al hombre, constituye la espina dorsal de toda la teología trinitaria de Hilario. El santo quiere captar todas las resonancias históricas de la fe eclesial al contacto con la revelación en el decurso de los siglos, para hacer una síntesis ideológica del misterio trinitario.

Cristo habla constantemente en el Evangelio de su referencia al Padre, como hombre, para revelarnos su íntima relación personal en cuanto Hijo suyo. Hay entre el Hijo y el Padre una comunión perfecta de conocimiento y amor, dándose eternamente el Hijo al Padre y el Padre al Hijo en la unidad divina del Espíritu. Pues el Padre y el Hijo no son sino un único Dios. Hilario, como bien observa E. Smulders, jamás utiliza la fórmula de Tertuliano «una sustancia divina en tres personas». El insiste sobre todo en la unidad absoluta del Padre y del Hijo, entre quienes no existe diferencia alguna, siendo uno el Dios que engendra y él mismo Dios engendra-

129 HILARIO, *De Trin.* 26-27: PL 10,255-256.

do [130]. Esta característica de la teología trinitaria de Hilario será su aportación al progreso dogmático de dicho misterio [131]. De manera clara sacará todas las consecuencias teológicas del *homousios*, proclamado en Nicea, basándose en la misma palabra de Dios, en donde descubre que nadie puede ser semejante a Dios si no posee su misma naturaleza divina [132]. Sin embargo, no llega ahí sino después de una evolución ideológica por la que atribuye al Hijo la generación eterna en el sentido estricto de la palabra [133].

La afirmación tajante de que el Hijo posee el atributo de la inmutabilidad, como el Padre, quita toda posible duda acerca del concepto auténtico de generación eterna en Hilario; porque en Cristo ha tenido lugar, según el santo, el consorcio de lo temporal con lo eterno, como símbolo de la deificación de los hombres [134]. Nuestra divinización como prueba de la divinidad de Cristo, que diversas veces fue ya invocada por Atanasio, aparece también en Hilario al contraponer lo temporal a lo eterno y designar a Cristo con el mismo nombre de *eterno* [135].

Dicha deificación, que nos pone en contacto con la eternidad del Hijo en el seno del Padre, nos une íntimamente con Cristo y, por Cristo, al Padre. Nuestra unión con Cristo es signo en la tierra de la unidad divina que el Padre y el Hijo tienen en el mismo Espíritu [136]. Una diferencia radical, sin embargo, existe entre nuestra unión con Cristo y la que tiene él con el Padre, pues mientras la nuestra es por el don de la gracia, la de Cristo es por naturaleza [137]. Esta unión *graciosa* de nosotros con Cristo es signo revelador, por cuanto entra en la encarnación del Verbo, que, al asumir carne humana, nos asoció a sí mismo al participar de nuestra misma naturaleza humana, para elevarla al consorcio de la divinidad y traspa-

130 HILARIO, *De Trin.* IX 57: PL 10,303B.

131 P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Rome 1944) p.80-81.

132 HILARIO, *De Syn.* 91: PL 10,518A.

133 F. LOOFS, *Hilarius:* REPT VIII 59; J. TURMEL, *Métamorphose du Consubstantiel:* RevHistLitRel 8 (1922) 169-214.

134 HILARIO, *In Mt.* 22,3: PL 9,778D; 682E.

135 HILARIO, *In Mt.* 21,5: PL 9,781E.

136 HILARIO, *De Trin.* VIII 16: PL 10,225A.

137 «Soli Patri et Filio ex natura proprium est ut unum sint» (HILARIO, *De Trin.* VIII 12: PL 10,220D.

rentar en ella la misma vida del Padre, que Cristo personalmente vivía, como propio Hijo suyo [138].

Hilario nos conduce, a través de la economía salvífica, al núcleo mismo de la revelación, que nos habla de la igualdad del Hijo con el Padre, de donde se desprende necesariamente la igualdad de la naturaleza divina del Padre y del Hijo, comprendida en el *homousios*. La reiteración de Hilario de la confesión de la igualdad divina del Hijo con el Padre obedece a la encrucijada histórica en que se encuentra el santo: el de Poitiers percibe aún los últimos ecos del arrianismo, que esgrimía cualesquiera argumentos bíblicos antes de doblegarse a la fe de Nicea. Obra del santo fue quitar la máscara de la herejía, que todavía perduraba bajo capa de autenticidad bíblica.

Hilario recorre todas las capas de la historia salvífica, que iluminan progresivamente la fisonomía divina de la Persona de Jesús al estar toda polarizada en él. Siguiendo las mismas trazas divinas de la revelación, la historia de la creación atrae en primer lugar la atención del santo, al ver a Dios hablando consigo mismo cuando ordena la creación de las cosas, como disponiendo y realizando la creación, en donde se halla revelado el Padre, como principio fontal de la vida, y el Hijo, que eternamente la recibe del Padre y la comunica a las criaturas que salen de sus manos [139].

La misma temática reaparece en la formación del hombre, cuando Dios decide *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* [140]. Estas palabras revelan a Dios creando al hombre según un ejemplar divino [141]. Dios, por su Palabra, crea todas las cosas [142], al ser el Hijo la misma Imagen del Padre, según la cual crea el Padre al hombre para irradiar en él un destello del rostro de Dios. Desfigurada, sin embargo, por el pecado la imagen divina en el hombre, la restituye el Padre por la misión y encarnación del Hijo, en cuya humanidad asumida resplandece de nuevo la Imagen personal de Dios, al glorificar nuestra naturaleza humana sentándola a la derecha

138 HILARIO, *De Trin.* VIII 16: PL 10,224C.
139 HILARIO, *De Trin.* IV 16: PL 10,83B.
140 HILARIO, *De Trin.* IV 17: PL 10,85A.
141 HILARIO, *De Trin.* IV 18: PL 10,85D.
142 HILARIO, *De Trin.* IV 21: PL 10,87A.

del Padre en la revelación de la misma gloria de Dios Padre [143].

La historia de la creación tiene como eslabón inmediato la historia del pueblo elegido, en donde Dios se autorrevela progresivamente como Padre y Salvador. Las teofanías en las que Dios, en su ángel, habla a Moisés, son para Hilario un trazo divino con que Dios va delineando su plena manifestación [144].

El profetismo señala un progreso en la manifestación misteriosa de Dios al pueblo de Israel. Isaías habla proféticamente del amado de Yahvé, el Siervo doliente, que en Mt 12,18 queda identificado con Cristo, como el Hijo amado del Padre [145]. En estas distintas etapas de la revelación divina descubre Hilario la manifestación de Dios, como Padre en su Hijo, no por una fusión personal, sino por la única naturaleza divina [146]. El criterio que ilumina la exégesis de Hilario es la fe trinitaria de la Iglesia, como clave para interpretar la palabra de Dios [147]. En esta comunidad eclesial, heredera del pueblo elegido, lee el Nuevo Testamento para describir la revelación de Dios acerca de su Hijo encarnado [148].

El testimonio que el Padre da acerca del Hijo manifiesta la relación de amor que le une a él al designarle como el Hijo muy amado (Mt 3,17), con una filiación, no adoptiva, sino estrictamente divina [149]. Por otra parte, la distinción con que Jesús nombra a su Padre *mi Padre* le pone en un plano totalmente diverso del criatural, al ser su propio Hijo (Jn 3,17) [150].

La filiación divina de Jesús está presente en todas las páginas del Nuevo Testamento, sobre todo en San Juan, cuyo objetivo en todo su evangelio es *para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios* (Jn 20,31), para recibir la vida de

143 HILARIO, *De Trin.* VIII 49-51: PL 10,272-275.

144 HILARIO, *De Trin.* IV 24: PL 10,89C.

145 HILARIO, *De Trin.* IV 37: PL 10,97C.

146 HILARIO, *De Trin.* IV 42: PL 10,102C.

147 HILARIO, *De Trin.* VII 4: PL 10,177B.

148 HILARIO, *De Trin.* VI 22: PL 10,147D. «Los testigos que confiesan la divinidad de Cristo en el NT son el Padre, el mismo Cristo, y luego los Apóstoles, que transmiten fielmente la revelación de Jesús».

149 HILARIO, *De Trin.* VI 23: PL 10,148D; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo:* Analecta Gregoriana 18 (Roma 1958) I-2, 559. Según Orbe, Hilario confiesa la natividad perfecta del Verbo, en quien subsiste la naturaleza divina, idéntica a la del Padre.

150 HILARIO, *De Trin.* VI 25: PL 10,150B.

Dios en nosotros [151]. Si para San Juan negar al Hijo es lo mismo que negar al Padre, es debido a que entre el Padre y el Hijo hay una relación tan estrecha, que es inconcebible otra fuera de la natural [152]. Pablo pone en evidente contraste al *propio Hijo* del Padre, entregado por sus hijos adoptivos, como signo del amor de Dios (Rom 8,32) [153]; lo que coincide con la teología de San Juan, para quien la gran epifanía del amor de Dios es la donación del propio Hijo.

Por aquí asciende Hilario a la procesión divina del Hijo con respecto al Padre. Reconocer a Dios como Padre nuestro trae consigo necesariamente, según Jesús, amarle a *él, que ha venido de Dios* (Jn 8,42). Pues la aceptación de la misión de Jesús es confesarle como venido del Padre, en quien tiene su divino origen en la procesión eterna [154], siendo Dios Padre, mientras que él es Hijo suyo [155]. El misterioso origen de Jesús, perceptible únicamente con los ojos de la fe, tuvo un lento proceso de revelación en el plano salvífico, a través de las obras y palabras de Jesús, quien revela su relación personal al Padre, como nacido de Dios [156]. El nacimiento del Hijo del Padre conoce la sola vertiente espiritual, habiendo entre el Padre y el Hijo una auténtica diferencia mutua, por la que el Padre verdaderamente es padre, y el Hijo, verdaderamente hijo [157]. Los nombres con que la Escritura designa dicha intimidad en Dios no están desencarnados, sino tomados de la vida humana, ya que sólo a través de ellos queda posibilitada para el hombre la captación de la palabra de Dios [158], después de una purificación del elemento imperfecto que ellos contienen [159].

151 Hilario, *De Trin.* VI 39-41: PL 10,162C; VI 63: PL 10,159C.
152 Hilario, *De Trin.* VI 42: PL 10,164C.
153 Hilario, *De Trin.* VI 45: PL 10,167C.
154 Hilario, *De Trin.* VI 29: PL 10,154A.
155 Hilario, *De Trin.* VI 31: PL 10,156C.
156 Hilario, *De Trin.* VI 33-34: PL 10,157B.
157 Hilario, *De Trin.* XII 10: PL 10,414B.
158 Hilario, *De Trin.* XII 24: PL 10,422B.
159 Hilario, *De Trin.* I 18: PL 10,13E.

La vida divina del Hijo, idéntica a la del Padre, por cuanto el Padre engendra eternamente al Hijo

El término humano que, invocado por la Escritura, nos introduce en el conocimiento de la vida en Dios, es el de la generación, que expresa la comunicación de la vida divina del Padre con respecto al Hijo. La doctrina definida por el concilio de Nicea acerca de la generación eterna del Hijo es proclamada por Hilario cuando enseña que el Hijo tiene su origen divino del Padre, naciendo en sentido propio y estricto [160] del mismo Dios [161].

El Hijo difiere radicalmente de las criaturas, por cuanto procede de las mismas entrañas del Padre [162], mientras que ellas son sacadas de la nada por la voluntad del Padre [163]. Más todavía, en tanto somos llamados a ser hijos de Dios en cuanto, en Cristo, somos hechos, por gracia, hijos del Padre; porque nuestra filiación adoptiva radica en la filiación natural del Verbo. El Padre está esencialmente orientado hacia el Hijo, a quien comunica, al engendrarle, su misma divina naturaleza. La tendencia hacia el Hijo es ingénita a su misma esencia de Padre, habiendo entre el Padre y el Hijo una intercomunión perfecta de bienes divinos [164]. El Hijo, a su vez, está vuelto esencialmente hacia el rostro del Padre, de quien recibe todo cuanto le constituye en Hijo suyo [165].

El Hijo no sólo posee, según Smulders, la naturaleza del Padre, sino que es lo mismo que el Padre, Luz, Vida y Verdad [166]. Pues el Padre ha puesto todas las cosas en sus manos al comunicarle su misma vida divina, estando el Padre en el Hijo, y el Hijo en el Padre por la generación divina [167]. Hilario y Atanasio se encuentran aquí en el mismo punto, aun habiendo

160 HILARIO, *Fragm.* B. II 11,5: PL 10,153.
161 HILARIO, *De Trin.* V 39: PL 10,130B.
162 HILARIO, *De Trin.* XII 12: PL 10,415A.
163 HILARIO, *De Trin.* VII 39: PL 10,207A.
164 HILARIO, *De Trin.* VI 13: PL 10,141D.
165 HILARIO, *De Trin.* II 3: PL 10,27C.
166 «El Hijo es Imagen perfecta, Rostro y Expresión de Dios Padre, no difiriendo en nada de El» (HILARIO, *De Trin.* 2,28; 3,28, en A. FIERRO, *Sobre la Gloria en Hilario* [Roma 1964] p.163). J. LEBRETON, *S. Hilaire de Poitiers:* RechScRel (1946) 424-489. Véase la interpretación de A. ORBE, *La Teología del Espíritu Santo:* Analecta Gregoriana 158 (Roma 1966) 644-645.
167 HILARIO, *De Trin.* VIII 43: PL 10,244E; *De Trin.* III 4: PL 10,51C.

partido de distintos caminos. Para Atanasio, el propio Hijo, que está unido íntimamente a Dios Padre, no puede no ser sino Dios. Según Hilario, el Verbo, como Hijo propio de Dios, ha nacido verdaderamente del Padre, y naciendo del Padre, necesariamente comparte su misma naturaleza divina. Es decir, Hilario deduce la divinidad del Hijo de la misma generación divina [168].

En la persona de Hilario se concentra la expresión genuina de la fe trinitaria de la Iglesia frente a los esfuerzos últimos del arrianismo, que quería imponer su falsa teoría acerca de la generación del Hijo, nacido de la voluntad del Padre, no de la esencia del Padre [169]. Por lo que quedaba reducido el Hijo a un estado criatural. La tesis fundamental de Hilario es la diferencia entre la creación, obra del poder de Dios, y la generación divina, que procede de la naturaleza de Dios [170], en la que se establece el diálogo eterno de amor que mantienen el Padre y el Hijo [171]. Así salva Hilario, en cuanto cabe, la doble dificultad que presenta la exposición del misterio trinitario: el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, a la vez que con la suma libertad y querer del Padre [172]; ya que el Padre se reconoce perfectamente en el Hijo, como en su misma Imagen, por cuanto la naturaleza divina, indivisible y única, es la misma en el Padre y en el Hijo [173]. Hilario tiene el mérito de haber puesto de relieve que el Hijo es engendrado y nace de la naturaleza del Padre, de la misma vida simplicísima del Padre [174].

Entre las varias comparaciones de que se sirve Hilario para esclarecer la comprensión del misterio trinitario sobresale la de la luz emanada de la misma luz. Dicho símbolo, que hunde

[168] P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Rome 1944) p.153. Hemos utilizado fundamentalmente las directrices de dicho trabajo. A. BECK, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, en *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* III (Mainz 1903) 2 y 3 p.145; A. FIERRO, *Sobre la Gloria en S. Hilario* (Roma 1964) p.167; L. SCHEFFCZYK, *Soteriologische Bedeutung des Trinitätsdogmas*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.186.

[169] HILARIO, *De Trin.* VI 13: PL 10,142A.

[170] HILARIO, *De Syn.* 58: PL 10,495D.

[171] HILARIO, *De Trin.* IX 61: PL 10,305E.

[172] HILARIO, *De Syn.* 59: PL 10,496A.

[173] HILARIO, *De Trin.* IX 69: PL 10,312A.

[174] HILARIO, *De Trin.* XI 61: PL 10,305E.

sus raíces en la más antigua tradición y está presente en el concilio de Nicea, vuelve de nuevo en las páginas de Hilario para expresar la relación personal del Hijo al Padre en la igualdad divina [175]. Pues el Padre se da totalmente al Hijo al comunicarle su misma vida divina por la generación, habiendo entre el Padre y el Hijo, no una semejanza exterior, sino una semejanza de sustancia. *Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo* (Jn 5,26). «La misma vida en que vive el Padre, se halla igualmente en el Hijo» [176].

Insiste Hilario en la eternidad de la generación divina, según la revelación de San Juan (1,1) acerca del Verbo, que existía sin límite de espacio y tiempo, afirmando que la existencia atribuida por San Juan al Verbo es la más perfecta expresión de su eternidad divina [177]. Dicha generación eterna implica un nacimiento eterno y revela que es de la esencia del Hijo recibir su ser del Padre de una manera inmutable y eterna [178]. «El nacimiento del Hijo significa que él ha nacido de otro, no de sí mismo; el nacimiento *eterno* denota que este otro no cesa jamás de ser su Padre» [179]. Aunque no sea el Verbo origen de sí mismo, tiene, sin embargo, conciencia de su eterno nacer del Padre, ya que, no teniendo su nacimiento comienzo alguno [180], no hay un *antes* en dicho nacimiento, sino un eterno nacer [181].

A través del nacimiento eterno ha penetrado Hilario en el santuario del misterio trinitario. Con ello ha llegado a la relación filial del Verbo con respecto al Padre. Pues el Hijo depende esencialmente del Padre, al mismo tiempo que es igual al Padre, por cuanto el ser divino del Hijo es el mismo del Padre, de quien lo recibe. Por lo que el honor debido al Padre se debe tributar igualmente al Hijo, según la reivindicación que el mismo Jesús hace cuando afirma: *que todos honren al Hijo como honran al Padre* (Jn 5,23); hasta el punto que no honrar al Hijo significa deshonrar al Padre [182]. De lo que de-

175 HILARIO, *De Trin.* IX 37: PL 10,285A.
176 HILARIO, *De Trin.* VII 27: PL 10,198B; *De Trin.* XI 4: PL 10,377A.
177 HILARIO, *De Trin.* XII 24: PL 10,422A.
178 HILARIO, *De Trin.* XII 21: PL 10,420B.
179 HILARIO, *De Trin.* XII 25: PL 10,422C.
180 HILARIO, *De Trin.* VII 14: PL 10,185.
181 HILARIO, *De Trin.* XII 25: PL 10,423B.
182 HILARIO, *De Trin.* IV 33: PL 10,95A; *Trin.* VII 20: PL 10,190D.

duce Hilario la igualdad divina del Hijo con el Padre en la relación interpersonal [183].

Esclarece Hilario en qué sentido el Padre es mayor que el Hijo. El Padre es mayor, según Smulders, por cuanto, como origen fontal, comunica al Hijo el ser igual a él; no siendo el Hijo, como tal, inferior, puesto que le es dado ser uno con el Padre. La *kénosis* de la encarnación estaba orientada a la glorificación del Hijo encarnado, en quien se trasparentó la gloria de la divinidad del Padre [184]. Expresó Jesús dicha realidad al afirmar que *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre* (Jn 5,19). Pues de tal manera el Hijo obra por sí mismo, que revela al Padre obrando en él [185], ya que el Hijo ve su voluntad personal identificada con la del Padre por su mutuo amor personal [186]. No significa esto inferioridad alguna por parte del Hijo, sino la realización completa del misterio salvífico de Cristo, que es revelación de su igualdad con el Padre, según lo que dice Pablo en la 1 Cor 15,28: *a fin de que Dios sea todo en todos*, como trasparencia plena de la divinidad del Padre en la humanidad asumida por el Verbo.

El Padre y el Hijo se dan el abrazo del amor eterno en la unidad del Espíritu

El nacimiento eterno del Hijo con respecto al Padre crea una relación interpersonal tan íntima entre los dos, que se funda en el mismo ser divino del Padre y del Hijo, con las características personales propias de cada uno de ellos. El Padre es descrito en las páginas de Hilario como el *Ingénito* y el *Innascible* [187], siendo el principio fontal del Hijo. El Padre no puede pensarse si no es en relación al Hijo, que le revela a los hombres, como Padre suyo propio. He aquí la misión de Cristo en su encarnación, muerte y resurrección: glorificar al Padre

183 HILARIO, *De Trin.* IX 45: PL 10,294C.

184 HILARIO, *De Trin.* IX 54: PL 10,300D; *Syn.* 64: PL 10,499; SMULDERS, o.c., p.185 y 187; A. FIERRO, *Sobre la Gloria en S. Hilario* (Roma 1964) p.163.

185 HILARIO, *De Trin.* IX 48: PL 10,188D.

186 HILARIO, *De Trin.* VII 19: PL 10,190A; J. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte des Lehre von der Person Christi* (Berlin) p.350; M. BECK, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, en *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* III (Mainz 1903) p.17.

187 HILARIO, *De Trin.* II 10: PL 10,33B.

por haber dado la vida divina al Hijo [188]. Los judíos, al rehusar admitir la divinidad del Hijo, no reconocieron al Padre y por esto perdieron la noción misma de Dios [189]. Porque el Padre no es tal sino por el Hijo, por cuanto le engendra de su mismo ser. De ahí la propiedad de la Persona del Padre: *ser* eternamente constituido *en su paternidad*. Como lo propio del Hijo es *ser* siempre y eternamente *Hijo* [190].

Por la propiedad de la paternidad y de la filiación se distinguen el Padre y el Hijo, en la unidad de su divina esencia [191]. Hilario traza las primeras directrices de la tradición occidental, que en la exposición del misterio trinitario parte de la naturaleza divina a las Personas divinas; difiriendo de la oriental, que considera primordialmente las Personas divinas en la única naturaleza. La noción de persona divina en Hilario tiene, sin embargo, un desarrollo muy exiguo. Quizá lo que puso más de relieve fue la mutua inhabitación de las divinas Personas en el único obrar divino, como plenitud de la divinidad, que en modo alguno empobrece al Padre por comunicar la vida al Hijo, quien la recibe, a su vez, sin disminución alguna del Padre [192], en virtud de la naturaleza divina [193].

Por esto no permanece el uno como extraño al otro, sino, antes bien, identificados totalmente en la esencia divina, que el Padre, en un acto eterno de amor, ha transmitido al Hijo, y el Hijo ha recibido del Padre, no a la manera de algo que pasa de uno a otro, sino en una mutua inmanencia divina [194]. La inhabitación mutua del Padre en el Hijo, y del Hijo en el Padre es la clave para penetrar en la absoluta igualdad del uno y del otro [195], en la vida divina [196]. El Hijo vive con la misma vida del Padre, al ser engendrado por él en su misma vida, en la que se dan el abrazo en el amor del Espíritu [197].

188 HILARIO, *De Trin.* III 22: PL 10,63D.
189 HILARIO, *De Trin.* V 27: PL 10,121C.
190 HILARIO, *De Trin.* XII 25: PL 10,422D.
191 HILARIO, *De Trin.* IV 35: PL 10,96C.
192 HILARIO, *De Trin.* III 23: PL 10,65B.
193 HILARIO, *De Trin.* VI 19 (PL 10,146A): *ex virtute divinae naturae.*
194 HILARIO, *De Trin.* VII 31: PL 10,201B.
195 HILARIO, *C. Const.* 18: PL 10,577A.
196 HILARIO, *Syn.* 16: PL 10,469A.
197 HILARIO, *De Trin.* VII 27: PL 10,198D.

Nuestra participación a la vida divina, por el Espíritu de Dios

El Espíritu de Dios es el que nos inserta en la misma vida divina del Padre y del Hijo, posibilitando nuestro acceso y comunión con Dios [198]. De donde se desprende el origen divino del Espíritu, pues solamente Dios, según Hilario, nos puede vincular consigo mismo deificándonos. La Escritura nos revela la presencia divina del Espíritu en el designio salvífico del Padre, llevado a cabo por su Hijo encarnado [199]. Dicha asociación salvífica es revelación de la unidad divina del Espíritu con el Padre y el Hijo. Pues confesar la plenitud de la divinidad es creer en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo [200], según la fe de la Iglesia, que Hilario transmite fielmente cuando afirma a propósito del bautismo: «conserva la fe inmaculada que profesaste en el bautismo, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, para que merezcas participar del Espíritu que procede del Padre por el Unigénito» [201].

Esta fe trinitaria, expuesta siempre de acuerdo con la revelación, constituye el fundamento de la pneumatología de nuestro autor, que descubre al Espíritu Santo a la luz de la obra de Jesús, que culmina en la invitación a los hombres a ser hijos del Padre «por la consagración bautismal en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la confesión del único Dios Padre, de quien proceden todas las cosas, y del único Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas, y del único Espíritu Santo, en quien son todas las cosas» [202]. Hilario se sabe en contacto con la fe de la Iglesia apostólica, respaldada en la misma palabra de Dios, que revela al Espíritu Santificador con el Padre y el Hijo en sus doxologías y culto litúrgico.

[198] HILARIO, *De Trin.* I 36: PL 10,23E.

[199] HILARIO, *Fragm. A* I 1,43; SMULDERS, o.c., p.264; P. WILD, *The divinization of Man according to St. Hilary of Poitiers* (Mundelein 1950).

[200] HILARIO, *De Trin.* II 1: PL 10,26,43B.

[201] HILARIO, *De Trin.* XII 57: PL 10,444B.

[202] HILARIO, *De Trin.* II 1: PL 10,26A; *De Trin.* IX, IV 1: PL 10,71A.

Distinción personal del Padre, del Hijo y del Espíritu

Hilario afirma simplemente que el Espíritu procede del Padre por el Hijo sin aportar una ulterior explicación teológica [203]. Pues la problemática acerca del Espíritu Santo no se había aún suscitado en toda su dimensión; únicamente conocía algunas dificultades locales, como en el sínodo de Encaenia, que debe condenar la doctrina que afirma que el Espíritu Santo es una manera de designar al Padre. Hilario aprueba el sínodo confesando que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres Subsistentes en la única divinidad [204]. El paralelismo establecido entre el Padre y el Hijo lo transporta ahora al Espíritu, confesando que el Espíritu no es engendrado, como el Hijo, sino que procede del Padre por el Hijo [205]. Esta intimidad divina queda revelada por los dones que el Espíritu Santo distribuye a los hombres, distinguiendo el Espíritu Santo del Señor, que dispensa sus favores, y del Padre, que obra todo en todos [206]. En el Espíritu Santo debemos adorar al Padre, que nos ha llevado en Cristo a ser hijos suyos, dándonos el espíritu de filiación [207].

El Espíritu Santo es objeto de fe para Hilario, como verdaderamente divino, en la misma esfera que el Padre y el Hijo, a la vez que distinto de ellos en cuanto persona. El nombre mismo de «Espíritu Santo», con que le designa en la Trinidad, denota su característica personal de darse a los hombres para deificarlos, como revelación del don del Espíritu del Padre al Hijo [208].

Al Espíritu atribuye Hilario la iluminación profética; él dirige a los patriarcas; adoctrina a los apóstoles y dispone a los fieles a la aceptación de la revelación divina. El asiste a la comunidad eclesial, salvada por Cristo, haciéndola entrar en comunión con el Padre [209], al habitar con el Padre y el Hijo en el interior de cada uno de sus miembros [210]. Pues el Espí-

203 HILARIO, *De Trin.* XII 56: PL 10,442B.
204 HILARIO, *Syn.* 56: PL10,495A.
205 HILARIO, *De Trin.* XII 55-56: PL 10,441C.
206 1 Cor 12,4-7; HILARIO, *De Trin.* VIII 29: PL 10,233C.
207 HILARIO, *De Trin.* II 31: PL 10,46A.
208 HILARIO, *De Trin.* II 33-34: PL 10,47A; *De Trin.* II 29: PL 10,44B.
209 HILARIO, *De Trin.* II 32: PL 10,47A; *De Trin.* II 33: PL 10,47.
210 HILARIO, *De Trin.* VIII 26: PL 10,231C.

ritu de Dios es el mismo Espíritu que nos prometió Jesús enviarnos en nombre del Padre.

Al afirmar Cristo que el Espíritu recibirá de lo suyo, y que todo cuanto tiene el Padre es del Hijo (cf. Jn 16,14-15)—la naturaleza divina común al Padre y al Hijo—confiesa que el Espíritu, que procede del Padre, procede también del Hijo. Confesar, pues, que «el Espíritu procede del Padre» y «recibe del Hijo», equivale a proclamar la unidad divina en la trinidad de personas en la mentalidad de Hilario [211].

La Iglesia postnicena expresa, a través de Hilario, su fe en el misterio trinitario, dándole una sistematización desconocida hasta entonces. Su aportación principal es la de haber expuesto claramente la fe de Nicea acerca de la igualdad del Hijo con el Padre, a la vez que haber fundamentado bíblicamente la divinidad del Espíritu Santo [212].

9. Dídimo el Ciego

Su exposición teológica sobre la Trinidad, con la fórmula *Mía ousía, treis hypostaseis*, una naturaleza divina en tres Personas, representa la clara toma de conciencia por parte de la Iglesia acerca de la formulación dogmática de dicho misterio. Rechaza rotundamente el subordinacionismo, apoyándose en la unidad de la obra salvífica de Dios sobre nosotros; a través de ella, llega a la unicidad divina de la Trinidad: «el que posee el amor del Padre, lo tiene por el Hijo, comunicado por el Espíritu Santo». A su vez, «quien participa de la gracia de Cristo, recibe esta gracia del Padre por el Espíritu Santo» [213]. Ahora

211 Hilario, *De Trin.* IX 73: PL 10,315A.

212 P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Romae 1947) *passim;* H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers* (1966); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1955) p.252-255.269; A. Orbe, *La Unción del Verbo* III (Roma 1961) p.615-616.

213 A. Qualtrone, *La Pneumatologia nel trattato «de Spiritu Sancto» di Didimo Allessandrino:* Regn. Dei 8 (1952) 82-88.140-152; 9 (1953) 81-88; J. Quasten, *Patrología* (Madrid 1962). Vers. del ingl. *Patrology* (Brussels) p.100-101; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle* (París 1910); L. Doutrelau, *Didyme l'Aveugle:* RechScRel (1957) 514-557; E. Staimer, *Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Dydimus dem Blinden von Alexandrien. Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte* (Munich 1960); P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.206-216; A. Orbe, *La Teología del Espíritu Santo:* Analecta Gregoriana 158 (1966) p.91.

bien, donde no hay más que una única obra divina, hay también una sola naturaleza divina, igual al Padre, al Hijo y al Espíritu en el pensamiento de Dídimo.

La peculiaridad de Dídimo en la evolución dogmática es su pneumatología. En la primera parte de su tratado expone que el Espíritu Santo no es una criatura, sino que es consustancial al Padre y al Hijo; en la segunda, fundamenta en la Escritura dicha divinidad del Espíritu Santo. El Espíritu, como Santificador nuestro, le revela la igualdad divina del mismo con el Padre y el Hijo, según el mandato de Cristo de bautizar a todos los hombres en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu. El Espíritu Santo, en la historia de la salvación, es la culminación de todos los dones de Dios otorgados al hombre, como la suprema autodonación de Dios a la humanidad. En dicha autocomunicación divina se revela el Espíritu Santo, como el don mutuo del Padre y del Hijo [214].

Insiste Dídimo, sobre todo, en el nombre de *Santo* con que *la Escritura designa al Espíritu, revelando con dicho nombre* la santidad sustancial de su divina naturaleza. Dios siempre aparece en la Escritura como el único capaz de santificar por ser esencialmente santo. Al atribuir, por lo tanto, la Escritura, la santificación al Espíritu de una manera peculiar, manifiesta la íntima manera de ser del mismo, en la unidad del Padre y del Hijo [215].

El Espíritu Santo debe ser glorificado con el Padre y el Hijo por la absoluta comunión que tiene con ellos en la única divinidad [216]. Porque el Espíritu procede del Padre y retorna al Padre por ser de su misma naturaleza divina [217], siendo única la esencia divina [218], que se halla en el Padre, Hijo y Espíritu; el Espíritu recibe la naturaleza divina del Hijo, lo mismo que el Hijo la tiene recibida del Padre. «El Espíritu Santo, dice Dídimo, procede del Padre y permanece divinamente en el Hijo» [219].

La contribución de Dídimo el Ciego al progreso dogmáti-

214 DÍDIMO, *De Spiritu Sancto:* PG 39,28.
215 DÍDIMO, *De Trin.* II 6: PG 39,526-535.
216 DÍDIMO, *De Trin.* III 40: PG 39,983B.
217 DÍDIMO, *De Trin.* II 12: PG 39,674C.
218 DÍDIMO, *De Trin.* II 18: PG 39,730B.
219 DÍDIMO, *De Spiritu Sancto* 37: PG 39,1065-1066; *De Trin.* I: PG 39,31.

co del misterio trinitario está en su exposición ideológica de la única naturaleza divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La procesión divina del Espíritu Santo del Padre, a la vez que del Hijo, no tiene menos relieve en la teología del mismo, aunque sin llegar a la altura de lo primero.

10. San Basilio

En este Santo Padre, la Iglesia avanzó, sobre todo, en la terminología trinitaria y cristológica. Muchas de las dificultades nacían de una inadecuada expresión del misterio trinitario, como ocurría con las palabras *ousía* e *hypóstasis*, que esclareció el santo, proponiendo como fórmula *mía ousía* y *treis hypostaseis*. *Ousía* denota la esencia divina, que comparten el Padre, el Hijo y el Espíritu; *hypóstasis*: la manera peculiar de ser de cada una de las divinas Personas.

La situación histórica en que se hallaba Basilio determinó su manera propia de expresarse. El sabelianismo, que reducía la Trinidad a la única persona del Padre, y los eunomianos, que sostenían la coexistencia de tres sustancias divinas independientes dentro de una situación criatural, le impulsaron hacia una formulación más exacta de dicho misterio [220].

El Espíritu Santo nos revela la santidad de Dios santificándonos

El proceso que emprende Basilio para describir la unidad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo es la santificación que el Espíritu nos comunica, en la que nos revela su divina fisonomía. La diferencia radical entre el Espíritu y el estado criatural, frente a los pneumatómacos—para quienes el Espíritu era reducible a una simple criatura—, radica en que la criatura está únicamente posibilitada para recibir la santificación, mientras que el Espíritu santifica. Su poder de conferirnos la participación en la santidad de Dios es debido a

220 J. Quasten, *Patrología* (Madrid 1962) p.239-241. Vers. del ingl. *Patrology* (Brussels); A. Grandsire, *Nature et hypostasis divines dans saint Basile:* RSR 13 (1923) 130-152; R. Rougier, *Le sens des termes oúsia, hypostasis et prósopon dans les controverses trinitaires postnicéennes:* RHR 73 (1916) 48-63; W. Jaeger, *Basilius und der Anschluss des trinitarischen Dogmas:* ThLz 83 (1958) 255-258.

que él es la fuente misma de la santidad al ser santo por naturaleza, lo mismo que el Padre y el Hijo [221].

La acción salvífica que el Espíritu realiza en nosotros es revelación de la comunión divina que él tiene con el Padre y el Hijo en la única naturaleza divina [222].

El Espíritu Santo, enviado por Dios a nuestro interior, nos vincula con el Padre haciéndonos partícipes de la filiación divina de Jesús, al exclamar en nosotros *Abba! ¡Padre!* [223].

Consustancialidad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo

A través de nuestra transformación interior por el Espíritu, según el dato revelado, penetramos vivencialmente en la consustancialidad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. El texto bíblico que sirve de base al santo es el mandato de Jesús de bautizar a todos los hombres en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, según el kerygma de salvación [224], expresado en el uso litúrgico con la doxología trinitaria de «Gloria al Padre, con el Hijo en el Santo Espíritu» [225]. Deduce Benoit Pruche que Basilio, en la forma doxológica, confiesa la consustancialidad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Pues la identidad de honor atribuida al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo es la afirmación de su idéntica naturaleza divina. Basilio anticipó ya en el año 375 la definición dogmática del Constantinopolitano I sobre el Espíritu Santo [226].

J. Quasten insiste, frente a la posición de Harnack, que Basilio defiende enérgicamente la unidad numérica de Dios [227]. Hay un progreso en Basilio, según Kelly, en la posición que

221 BASILIO, *Ep.* 160,2: PG 32,621B; *De Spir. Sanc.* IX 22: PG 32,108.

222 BASILIO, *Ep.* 189,7: PG 32,693B-D.

223 BASILIO, *De Spir. S.* XIX 49: PG 32,157B.

224 BASILIO, *Ep.* 52: PG 32,392C.

225 BASILIO, *Tract.* 29: PG 32,200C; *Ep.* VIII 10: PG 32,261C-D.

226 BENOIT PRUCHE, *Autour du traité sur le Saint-Esprit de S. Basile:* RechScRel 52 (1964) 204-232, en particular 231-232. También J. GRIBOMONT, art. *Esprit-Saint,* en *Dict. de Spir.* col.1260.

227 J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid 1962). Vers. del ingl. *Patrology* (Brussels) p.242; F. NAGER, *Dei Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen* (Paderborn 1912); C. PERA, *I teologi e la teologia da III al IV secolo:* Aug 19 (1942) 78-95; K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904) (doctrina trinitaria de Basilio, p.122-158); J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen:* RHE 48 (1953) 632-682.

va tomando al respecto, a partir de la santidad del Espíritu, pasando por la identidad de adoración que se debe al Espíritu juntamente con el Padre y el Hijo, hasta la afirmación de que el Espíritu es uno en la naturaleza divina [228].

Este progreso dogmático de Basilio es motivado por la situación ideológica en que él se encontraba. Arreciaba el peligro ambiental del modalismo y triteísmo. Por otra parte, la pastoral con que debía tratar a los homoeusianos le imponía una serie de cortapisas, como bien lo ha notado J. de Chellinck, acerca del caso de conciencia de Basilio en las disputas trinitarias, al abstenerse al principio de la afirmación explícita del *homousios*, referido al Espíritu Santo, en atención a la dificultad que sentían los homoeusianos con dicha palabra [229].

La tensión entre estas dos vertientes modalista y triteísta daba una fisonomía peculiar a la pneumatología de Basilio, al relacionar la Persona del Espíritu con la naturaleza divina, simple e indivisible, que él comparte. J. Kelly dirá que, en la mentalidad de Basilio, las Personas divinas no se suman unas a otras a manera de agregados, sino que todas comparten la misma e indivisible naturaleza divina [230]. Basilio pone sumo cuidado en acentuar la unidad divina de las personas de la Trinidad, distinguiendo el nombre de sustancia, en el que son todas iguales, del nombre de referencia de una a otra, por lo que se distinguen [231].

Al desentrañar todo el contenido implicado en el *homousios* de Basilio, es preciso tener en cuenta su concepto de unidad divina. La problemática de unidad específica o numérica ni siquiera había asomado a la mente de Basilio, por moverse en

[228] J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.260 (existe vers. franc.). A. Orbe estudia la posición doctrinal de Basilio acerca de la naturaleza divina del Espíritu Santo frente a Eunomio, que sólo adjudicaba al Espíritu una mera participación de la bondad divina del Padre (*La Teología del Espíritu Santo:* Analecta Gregoriana 158 [Roma 1966] 540 a nota).

[229] J. DE CHELLINCK, *Patristique et Moyen Age* III (Gembloux 1948) p.311-338.

[230] J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.268.

[231] BASILIO, *Adv. Eunom.* 2,9: MG 29,588ss; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo:* Analecta Gregoriana 18 (1958) I/2, 613. Basilio, según el autor, afirma la unidad divina del Padre y del Hijo al describir la divina generación del Hijo saliendo del seno del Padre. A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas trinitarias griegas y latinas:* EstEcl 21 (1947) 435-478, sobre todo p.474.

unas categorías distintas, en las que era necesario hacer hincapié en la indivisibilidad y simplicidad del ser divino. Muy bien observa Arnou, a este respecto, que la unidad divina de las tres divinas Personas es equivalente para Basilio a la unidad de naturaleza. Pues reconociendo la misma esencia divina en el Padre, Hijo y Espíritu, afirma la idéntica unidad divina en las tres Personas de la Trinidad [232].

A través de un estudio atento de la definición dogmática del concilio de Nicea sobre el *homousios*, preparó Basilio, sin saberlo, la formulación definitiva del Constantinopolitano, por lo que hacía al *homousios* del Espíritu. El mismo reconoce que el concilio de Nicea no se planteó todas las consecuencias del *homousios* en la Trinidad, y que la toma de conciencia de la fe eclesial acerca del dogma trinitario no fue sin una asistencia especial del Espíritu, que dirige a la Iglesia a la plena posesión de la verdad, confiada por Cristo a su Esposa.

Relación personal del Espíritu al Padre y al Hijo

El Espíritu no es ingénito, pues «no reconocemos sino un único Principio y Padre de nuestro Señor Jesucristo» [233]. El Padre, como ingénito, significa que ni es Causa de sí mismo, ni tiene la Causa en otro, por lo que a su existencia se refiere [234]. Conocemos la bondad divina del Padre por la revelación del Hijo y por la acción salvífica de su Espíritu en nosotros [235]. La vida de Dios, que la misión reveladora del Hijo y la misión interior del Espíritu nos comunican, es manifestación de la vida divina, que el Padre, como Principio fontal de la Trinidad, comunica al Hijo y, por el Hijo, al Espíritu Santo [236]. Pues el Hijo procede del Padre, y el Espíritu, del Padre por el Hijo [237].

La relación íntima que el Espíritu tiene con el Padre, como procediendo de él, denota que en modo alguno el Espíritu es criatura [238], sino que comparte la misma intimidad divina del

232 R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée:* Greg 15 (1934) 242-254, sobre todo p.254.
233 Basilio, *Ep.* 125,3: PG 32,550C.
234 Basilio, *Adv. Eun.* 2,17: PG 29,607C.
235 Basilio, *De Spir. S.* 8,21: PG 32,106B.
236 Basilio, *Hom.* 24,4: PG 31,610B.
237 Basilio, *Hom.* 24,7: PG 31,547C; *De Spir. S.* 18,47: PG 32,154B.
238 Basilio, *Ep.* 125,3: PG 32,550C.

Padre y del Hijo. El Espíritu no es, por otra parte, el Unigénito del Padre, ya que únicamente el Hijo ha sido engendrado por el Padre [239], que procede, no como las criaturas, de la nada, sino de la misma sustancia del Padre, de quien tiene su existencia divina [240].

Basilio no se detiene a explicarnos la inefable procesión divina del Hijo con respecto al Padre, contentándose con afirmar que toda la imperfección de la generación que detectamos en lo humano es intransferible a lo divino, quedando ceñida únicamente a la comunicación de vida del Padre al Hijo en su actualidad [241], a la manera como el resplandor del rayo emana de la luz [242]; sin principio ni disminución alguna, sino en el eterno darse del Padre al Hijo, y el Hijo al Padre en su coexistencia eterna [243], según el relato de San Juan, que pone al Verbo cabe al Padre en la orientación eterna de recibir la vida del mismo [244].

Anota Basilio que San Juan, al presentar al Verbo, no dice que el Verbo estuviera *en* Dios, sino que estaba *hacia* Dios, para revelarnos la relación personal del Hijo al Padre en su actitud de recibir la vida divina del Padre [245], análogamente a como nuestra palabra interna permanece en nosotros en una intimidad de referencia, como expresión de nuestro mismo ser [246]. Prosigue el santo con la comparación hasta el final, afirmando que así como nuestra palabra, engendrada por nuestra mente, reproduce en imagen nuestro pensamiento, permaneciendo en nuestro propio ser, así el Hijo, según el dato revelado, es la Imagen misma del Padre, por cuanto es engendrado eternamente por él permaneciendo en el mismo [247].

El Hijo es el resplandor de la gloria del Padre, en expresión de la Carta a Heb 1,3, significando con dicho símbolo, según Lohn, la relación personal del Hijo al Padre, no a manera de

239 Basilio, *Hom.* 24,7: PG 31,615C.
240 Basilio, *Adv. Eun.* 2,32: PG 29,647CD; 623B; *Adv. Eun.* 2,17: PG 29,606C.
241 Basilio, *Adv. Eun.* 2,6: PG 29,582B-C.
242 Basilio, *Adv. Eun.* 2,16: PG 29,603C.
243 Basilio, *Adv. Eun.* 2,17: PG 29,606C.
244 Basilio, *Adv. Eun.* 2,15: PG 29,602A-C.
245 Basilio, *Hom.* 16,4: PG 31,479B-C.
246 Basilio, *Hom.* 16,3: PG 31,478A.
247 Basilio, *Hom.* 16,3: PG 31,478C-D; *Adv. Eun.* 2,22: PG 29, 620-621.623.

un ser distinto del Padre, sino en la identidad de la única esencia divina [248]. Dado que cuanto tiene el Padre lo posee igualmente el Hijo, quien ve al Hijo ve al Padre, por ser él la Imagen del Padre, no por imitación, sino por naturaleza [249], siendo el Hijo consustancial al Padre, igual a él por la identidad de sustancia [250].

La referencia personal del Espíritu al Padre y al Hijo, por lo tanto, está en función del Hijo con respecto al Padre. Pues del mismo modo que el Hijo es imagen del Padre, manifestándonos al Padre en sí, así también el Espíritu de Cristo nos revela al Hijo como Sabiduría y Poder de Dios [251], ya que el Espíritu es como el «Hálito de la boca» de Dios Padre [252], que, infundido a nuestro interior, lo vivifica e ilumina para que veamos la Imagen del Dios invisible [253].

La razón de que únicamente en el Espíritu tengamos acceso al Padre por la visión del Hijo corresponde, según Lohn, en la mente de Basilio, a que el orden gnoseológico nos posibilita el conocimiento del orden ontológico [254]. Dice, en efecto, San Basilio: «El camino que conduce al conocimiento de Dios es a partir del único Espíritu por medio del único Hijo hasta el único Padre. Por el contrario, la bondad divina recircula del Padre por el Hijo al Espíritu» [255]. De ahí la relación personal del Espíritu, no sólo al Padre, sino también al Hijo, al compartir la misma unidad divina. Pues lo que pertenece al Padre—ser procesión del Espíritu—pertenece también al Hijo, que todo lo tiene común con el Padre [256]. Si la vida divina del Padre es la misma que la del Hijo y la del Espíritu, esto es debido a que

[248] BASILIO, *Ep.* 38,7,8: PG 32,338B-D; L. LOHN, *Doctrina S. Basilii de processionibus divinis:* Greg 10 (1929) 329-364, en particular p.346; H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Gottingen 1956) 148-156; L. SCHEFFCZYK, *Die Ausbildung des Dogmas*, en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.186-7.

[249] BASILIO, *De Spir. S.* 45: PG 32,149; *Adv. Eun.* 1,17.18: PG 29, 551-554.

[250] BASILIO, *Adv. Eun.* 1,23: PG 29,564A-B; *Adv. Eun.* 1,25: PG 29, 565C.567A-B.

[251] BASILIO, *De Spir. S.* 18,46: PG 32,151C-D.

[252] BASILIO, *De Spir. S.* 16,38: PG 32,1356; *De Spir. S.* 18,46: PG 32, 151B.

[253] BASILIO, *De Spir. S.* 26: PG 32,64.

[254] L. LOHN, a.c., p.358.

[255] BASILIO, *De Spir. S.* 18,47: PG 32,154B.

[256] BASILIO, *Adv. Eun.* 2,34: PG 29,651A-B.

el Espíritu Santo *procede del Padre por el Hijo;* comunicando el Padre, juntamente con el Hijo, el ser divino al Espíritu [257].

Conclusión

San Basilio, a través de la economía divina de nuestra salvación por la interiorización del Espíritu de Cristo en nosotros, que nos confiere la vida del Padre transformándonos en la imagen del Hijo, nos introduce en el conocimiento del misterio trinitario en la autocomunicación de Dios Padre al Hijo, y, por el Hijo, al Espíritu. El trasfondo bíblico que aparece en la reflexión teológica de Basilio es la inseparabilidad del Padre, del Hijo y del Espíritu en la encarnación, en la Iglesia y en el juicio final. La pneumatología quedó ya vertebrada en Basilio por lo que respecta a la relación personal del Espíritu al Padre y al Hijo en la consustancialidad divina, como preparación inmediata al concilio Constantinopolitano I.

Capítulo V

SIGLOS IV-VII: PROCLAMACION DE LA DIVINIDAD DEL ESPIRITU SANTO

Concilio Constantinopolitano I (381)

La revelación acerca de la divinidad de Cristo, por su relación filial al Padre, quedaba expresada de manera explícita en el precedente concilio. Incumbía ahora a la Iglesia la misión de comunicar el mensaje de Cristo acerca del Espíritu Santo.

Motivó la exposición teológica de la fe de la Iglesia la aparición de la herejía pneumatológica, que consideraba al Espíritu Santo como simple criatura. El primero que levantó su voz de manera formal contra la divinidad del Espíritu Santo fue Macedonio, en el año 322—aparte del arrianismo, que,

[257] L. Lohn, *Doctrina S. Basilii de processionibus divinis:* Greg 10 (1929) 329-364. Este artículo lo hemos utilizado en lo referente a las relaciones interpersonales del Espíritu al Padre y al Hijo. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.258-263, en donde trata del *homousios* del Espíritu en Basilio; J. Coman, *La démonstration dans le traité sur le Saint-Esprit de S. Basile le Grand:* Studia Patristica 9 (1966) 172-209; J. Turmel, *Histoire des dogmes, II. La Trinité* (París 1923) p.120, en donde expone la doctrina de Basilio acerca de la consustancialidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu; S. Basilio, *De Spir. S.* 16,39-40: PG 32,140-144.

consecuente con su sistema, negaba también la consustancialidad divina del Espíritu Santo—. Inmediatamente se produjo una reacción eclesial en las personas de los Santos Padres, especialmente en Dídimo el Ciego y Basilio, como vimos, al establecer las bases fundamentales de la pneumatología. Además fueron convocados varios sínodos por el papa San Dámaso, anatematizando las doctrinas opuestas al Espíritu Santo; se defendió la consustancialidad del Espíritu Santo, su verdadera divinidad en la profesión de la unidad y trinidad de Dios [1].

El esclarecimiento de la confusión que reinaba en la Iglesia, aun después del Niceno, fue obra del concilio Constantinopolitano I, que brilló como una luz en medio de una situación ideológica muy difícil. Un dato histórico es sintomático al respecto: la sede de Constantinopla estuvo regida durante más de cuarenta años por obispos contrarios a la decisión de Nicea [2]. Esto nos da una idea de lo que significó el concilio de Constantinopla como toma de conciencia decisiva por parte de la Iglesia frente al arrianismo y al macedonianismo. El Constantinopolitano I, además de recordar la doctrina tradicional de la Iglesia para ratificarla dogmáticamente, desarrolló e hizo progresar la teología sobre el Espíritu Santo en el doble plano salvífico y ontológico.

Al recitar la Iglesia el símbolo constantinopolitano, que de la misma ciudad tomó su nombre, expresó su fe trinitaria de modo explícito, frente a la negación de la divinidad del Verbo y del Espíritu Santo. Una doble tarea quedaba confiada a la Iglesia: una adecuada exposición no sólo conceptual, sino también terminológica del misterio trinitario. En vísperas de celebrarse el concilio, ante la petición de los orientales de que Roma estuviera presente y ante la imposibilidad de acudir ella por hallarse reunida por dichas fechas en un sínodo romano, el papa San Dámaso dio como respuesta su profesión de fe nicena, como signo de unidad de fe en la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo; en el *Tomo* atribuido a San Dámaso se halla la confesión explícita de la consustancialidad divina del

[1] DSch 144-147 (58ss); ed. E. Schwartz: ZNTW 35 (1936) 20-22. También DSch 177 (82).

[2] I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (Paris 1963) p.140; Th. Camelot, *Le dogme de la Trinité, origine et formules dogmatiques*: LumVie 30 (1956) 9-48; J. D. Mansi, *Conciliorum omnium amplissima collectio* t.3 (Florentiae) p.565.

Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, y la distinción real de las tres divinas Personas. Más tarde, el mismo Dámaso señalará los errores pneumatológicos [3].

Además de los 150 obispos ortodoxos, se hallaban reunidos en el Concilio 36 macedonianos, bajo la dirección de Eleusio y Martín, que se oponían a la afirmación de la divinidad del Espíritu Santo. La presencia de dichos obispos en este sínodo fue motivada, lo mismo que en Nicea, para reconciliarles con la fe católica. Entre los obispos más eminentes descuellan los nombres de Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Melecio, Cirilo de Jerusalén y Diodoro de Tarso.

El núcleo central del Constantinopolitano lo constituye el símbolo de la fe, que es fundamentalmente el mismo que el de Nicea, a la vez que lo completa con algunas adiciones, relativas sobre todo al Espíritu Santo. El *Símbolo de Constantinopla*, según I. Ortiz de Urbina, ofrece una serie de elementos que integra: el *Símbolo de Nicea*, el *Símbolo de los Apóstoles* y algunos incisos, además de los propios de Constantinopla, tomados del *Símbolo de Jerusalén* [4]. Por lo que respecta al origen del *Símbolo constantinopolitano*, está actualmente superada la posición de Harnack, que se oponía a su genuinidad, después de los estudios de E. Schwartz [5], que pone en evidencia la fuerza del testimonio de numerosos Padres de Calcedonia citando el símbolo atribuido al concilio Constantinopolitano, además del descubrimiento reciente de las homilías catequéticas de Teodoro de Mopsuestia, que adjudica explícitamente el *Símbolo* al Constantinopolitano. En cuanto al autor, a juicio de I. Ortiz de Urbina [6], es probable que deba atribuirse la paternidad a Epifanio.

[3] P. GALTIER, *«Le Tome de Damase» date et origine:* RSR 26 (1936) 385-418.563-578; DB 57 y 79.

[4] I. ORTIZ DE URBINA, *La struttura del Simbolo Constantinopolitano:* OrChPer 12 (1946) 275-285.

[5] E. SCHWARTZ, *Das Nicaeum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon:* ZNTW 25 (1926) 38-88.

[6] I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople: Histoire des Conciles Oecuméniques* I (Paris 1963) p.185-187; J. LEBON, *Nicée et Constantinople. Les premiers symboles de foi:* R. H. E. (1936) 537-547. Según M. Viller, el Símbolo de Constantinopla es uno de los tres símbolos oficiales de la Iglesia latina y el único de la Iglesia griega que tiene el valor de regla de fe. Después de Calcedonia (451) pasó a ser el símbolo bautismal de todo el Oriente, introduciéndose en Roma con Benedicto VIII (PL 142,1060-1061). Véase M. VILLER, *Etude historique et doctrinale des Documents de l'Eglise* (Argen-

Progreso pneumatológico del concilio Constantinopolitano I

El concilio Constantinopolitano recogió la teología ambiental acerca del Espíritu Santo, dándole una formulación concreta. La profesión trinitaria de la fe de la Iglesia había cristalizado ya en formas de expresión adecuadas al tiempo en la pneumatología de los Santos Padres, que recurrían a la Escritura en apoyo de su manera de proponer la divinidad del Espíritu Santo. La Iglesia necesita ahora profesar de manera oficial y explícita su fe, negada por una serie de desviaciones doctrinales. Los incisos propios del concilio Constantinopolitano I acerca del Espíritu Santo son los siguientes:

Creemos en el Espíritu, el Santo, el Señor

El nombre del *Señor* con que el *Símbolo* nombra al Espíritu Santo, precedido del artículo, designa que le equipara totalmente a dicho título, dado a Cristo en el Nuevo Testamento, que corresponde al *Adonai-Kyrios* del Antiguo Testamento, con que se designaba a Yahvé-Dios [7]. El concilio tuvo en cuenta el avance teológico, respaldado en la Escritura, acerca de la equivalencia del *Señor* aplicado al Espíritu, como se desprende de las obras de Basilio, en donde interpretando al Apóstol: *El Espíritu es el Señor* (2 Cor 3,17), designa al Espíritu con el nombre de *Señor*, en la igualdad divina del Padre y del Hijo [8].

Y dador de vida

Si la palabra precedente con que se designaba al Espíritu Santo tenía un sentido eminentemente salvífico, quedando

tina 1956). H. Jedin *(Handbuch der Kirchengeschichte,* I: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche von K. Baus)* trata del modalismo, al que se opone el concilio Constantinopolitano al proclamar la divinidad del Espíritu Santo en la formulación salvífica del Constantinopolitano (p.291-298).

[7] W. Baussin, *Kyrios als Gottesname im Judentum* (Giessen 1929). Advierte I. Ortiz de Urbina (o.c., p.194) que el artículo neutro con que designa el Constantinopolitano al Espíritu—que no corresponde al nombre masculino de Espíritu—puede obedecer a la razón teológica de que había sido proclamado Cristo en el Niceno el único Señor; con dicha expresión, pues, quedaría significado que el Espíritu Santo pertenece a la misma categoría del Hijo en la unidad divina del Padre.

[8] Basilio, *De Spir. S.* 16,39-40: PG 32,140-144.

revelado el ser mismo del Espíritu, como Señor de los hombres, el inciso presente especifica un poco más la acción salvífica del Espíritu en nosotros, y, por lo tanto, su carácter personal en la Trinidad. El concilio se hace eco de toda una corriente teológica en la Iglesia, que atribuye al Espíritu, de acuerdo con la revelación, la comunicación de la vida divina del Padre y del Hijo a los hombres. El Espíritu es la fuente de nuestra santificación y deificación. Esta doctrina es orquestada magníficamente por Basilio cuando dice: «La vida divina nos viene del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo. Pues Dios vivifica. Cristo nos confiere la vida. Pero nosotros somos vivificados por el Espíritu, como dice San Pablo: *El que resucitó a Cristo de los muertos nos vivificará también a nosotros, gracias a su Espíritu, que habita en nosotros*» [9]. San Gregorio de Nacianzo coincide exactamente con Basilio al atribuir al Espíritu no sólo la comunicación de la vida, sino la misma Vida, haciendo el siguiente razonamiento: el que da la vida divina no puede ser sino Dios mismo [10]. De estos testimonios, contemporáneos al concilio, se desprende la mentalidad eclesial de aquel tiempo acerca del Espíritu Santo, como dador de la vida sobrenatural, colocándolo en la única vertiente de la divinidad, igual al Padre y al Hijo.

Que procede del Padre

Estas palabras del concilio obedecen a la situación histórica del mismo, frente a quienes negaban la divinidad del Espíritu Santo, basándose en el dilema que sigue: el Espíritu no es ingénito, ni engendrado; no puede ser Dios, sino una simple creatura. El Constantinopolitano recurre a la Sagrada Escritura (Jn 15,26; 14,26), vivida en la fe de la Iglesia, confesando que el Espíritu procede del Padre, según las palabras de San Gregorio Nacianceno cuando afirma: «En Dios, además del Padre ingénito, y del Hijo unigénito, hay también el Espíritu, que procede del Padre, y que, en cuanto procede de él, no es una criatura, sino Dios mismo» [11]. Concluye Gregorio afirmando explícitamente que el Espíritu es consustancial al Padre y al Hijo, puesto que es Dios [12]. Al afirmar el concilio la procesión divina

9 Rom 8,11; Basilio, *Adv. Eun.* 3,4: PG 29,663.
10 San Gregorio Nacianceno, *Orat. th.* V 29: PG 36,168.
11 Gregorio Nac., *Orat th.* V 8: PG 36,144.
12 Gregorio Nac., *Orat. th.* 10: PG 36,144.

del Espíritu del Padre, implícitamente confiesa, según la mentalidad teológica de la época, la procesión también del Hijo, cuyo término históricamente fue añadido más tarde.

Con el Padre y el Hijo es coadorado y conglorificado

El texto griego traduce más fielmente la mentalidad de los Padres conciliares al utilizar la palabra *symproskynoumenon*, que significa no sólo una coincidencia cronológica en la adoración, sino, lo que es más, en una misma adoración «adoramos al Padre, al Hijo y al Espíritu». Lo mismo debe decirse de la conglorificación, según el vocablo bíblico de *doxa*, que es proclamación de la divinidad por parte de la criatura. La intención del concilio era afirmar que adorar a Dios es adorar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Es decir, que el Espíritu es de la misma dignidad divina que el Padre y el Hijo, y en modo alguno se le puede separar de la divinidad, pues equivaldría a negar lo que es Dios en sí mismo, siendo el Espíritu inseparable del Padre y del Hijo.

Basilio comenta que en su liturgia se daba «Gloria al Padre, con el Hijo y *con* el Espíritu Santo» [13], pues «de la misma manera que confesamos nosotros la adoración del Hijo, como en la Imagen de Dios Padre, asimismo la afirmamos en el Espíritu Santo, como aquel que revela en sí mismo la divinidad del Señor» [14]. El texto bíblico de que se sirvió el Constantinopolitano fue, al parecer, el de San Mateo (28,19), al mandar Jesús consagrar los hombres a Dios en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, como signo del culto máximo tributado a Dios trino. Por lo que se refiere al progreso dogmático de la adoración trinitaria por parte de la Iglesia, afirma Gregorio de Nacianzo que considera ya en su plenitud el desarrollo de la revelación trinitaria de su tiempo [15].

Que habló por los profetas

Formaba ya parte de una larga tradición de la Iglesia, antes del Constantinopolitano, atribuir al Espíritu Santo la inspiración profética, para expresar la divinidad del mismo en la revelación del designio salvífico del Padre, realizado por el

[13] Basilio, *Spir. S.* I: PG 32,72.
[14] Basilio, *Spir. S.* 26: PG 32,185.
[15] Gregorio Nac., *Orat. th.* 26: PG 36,161-164.

Hijo. Atanasio ya decía: «El profeta habla en el Espíritu que recibe del Verbo. Pues el Padre nos lo da todo por el Hijo en el Espíritu» [16]. Al atribuir el sínodo al Espíritu la inspiración profética—como obra estrictamente divina—confesó la divinidad del mismo.

Resumiendo lo precedente podríamos preguntarnos por qué el Constantinopolitano I no afirmó simplemente que el Espíritu Santo era Dios, igual al Padre y al Hijo. Podemos conjeturar, opina I. Ortiz de Urbina [17], que así como el camino emprendido por el Niceno en pro de la divinidad del Hijo fue a partir de la filiación natural del Verbo, confesando que era Dios de Dios, como consecuencia de su generación divina, del mismo modo, para llegar a la divinidad del Espíritu, el concilio parte de un nombre estrictamente divino: el *Señor*, junto a su acción estrictamente divina—según la Escritura, la comunicación de la vida divina—para remontarse al origen divino del Espíritu en la confesión de su procesión divina del Padre, con quien juntamente con el Hijo es coadorado. Desciende luego el concilio al ciclo histórico, en el que el Espíritu revela a los hombres los divinos secretos, que solamente el Espíritu de Dios puede conocer.

Esta riqueza de expresiones con que designa el concilio al Espíritu Santo, en pie de igualdad divina con el Padre y el Hijo, estaba orientada a facilitar la confesión divina del Espíritu a los arrianos y pneumatómacos, a tenor de su punto de vista; pues la conglorificación, para estos últimos, es la confesión explícita de Dios. Llama la atención la escasez de textos bíblicos que se detectan en el Constantinopolitano I. La razón podría ser que el concilio hace suyas las múltiples compilaciones de textos y exégesis bíblicas que precedieron al mismo, como puede verse en San Epifanio. Según Harnack, el concilio Constantinopolitano I confesó la absoluta consustancialidad de las divinas Personas en el seno trinitario [18].

El concilio de Constantinopla fue considerado ecuménico en Oriente a partir del concilio Calcedonense, en cuya definición dogmática se insertó, además del *Símbolo de Nicea, el*

[16] Atanasio, *Ep. ad Ser.* III 5-6: PG 26,631-634.

[17] I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (Paris 1963) p.204.

[18] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen 1909) II. *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* I p.283-284 (vers. ital. *Manuale di Storia del Dogma* IV p.121-122).

de Constantinopla, afirmando los Santos Padres que la fe afirmada en Constantinopla acerca del Espíritu Santo era la fe de toda la Iglesia católica y la del papa León, que luego ratificó la definición de Calcedonia. El carácter de concilio ecuménico fue reconocido a partir del siglo VI por los papas Vigilio, Pelagio II y San Gregorio Magno [19]. Este concilio, pues, ecuménico en la conciencia posterior de la Iglesia, definió la consustancialidad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, dentro de un marco salvífico.

1. Progreso del dogma trinitario en San Gregorio de Nacianzo

En el desarrollo progresivo del dogma trinitario ocupó un lugar singular la figura de San Gregorio de Nacianzo. Clarificó lo referente a las relaciones personales de Dios en su vida divina, exponiendo frente a la posición racionalista de los herejes la coexistencia de las divinas Personas en la identidad de Sustancia. Es singular su aportación a la teología de las relaciones de origen, como propiedad de las Personas en la Trinidad; su doctrina de las relaciones según su célebre frase: «entre las tres divinas Personas hay completa identidad, fuera de las relaciones de origen» [20], orientó toda la especulación escolástica del Medievo y fue aceptada en el concilio de Florencia: «En Dios todo es uno, en donde no hay la oposición de la relación» [21].

[19] El primero de los cuatro cánones—atribuidos por varios códices al mismo Constantinopolitano—tiene valor dogmático al recordar la fe nicena y anatematizar todas las herejías de aquella época contra la Trinidad. Véase I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople. Histoire des Conciles Oecuméniques* I (Paris 1963) p.182-242, a cuyo estudio mucho debemos; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.296-367; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* I (Paris 1908) p.1-48; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1950) p.296-367, en donde trata del Símbolo del Constantinopolitano; E. S. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon:* Zeit für NT Wissenschaft 26 (1926) 38-88; Herder, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Friburgo 1962) p.20-25. Para el aspecto teológico del Símbolo: J. Tixeront, *Histoire des dogmes* II (Paris 1921) p.85-132; J. F. Bethune Baker, *The Meaning of Homoousios in the C. Creed:* Texts and Studies 7 (Cambridge 1901); J.-R. Palanque-G. Bardy, *L'Histoire de l'Eglise* III *(Fliche-Martin)* (Paris 1936) p.277-298; G. King, *The 150 Holy Fathers of the Concil of C. 381*, en *Stud. Patr.* I (Berlín 1957) p.635-641.

[20] Gregorio Nac., *Orat. th.* 34: PG 36,352A; *Orat. th.* 20: PG 36, 1073A; *Orat. th.* 31: PG 36,165B.

[21] DSch 1330 (703).

Supo mantener el santo la doble vertiente del misterio trinitario: la unidad divina y la tripersonalidad de Dios. Aquí está su mérito peculiar, que supera la doctrina de Basilio, en particular por lo que atañe a su pneumatología, que mientras el de Cesárea se declaraba incapaz de exponer, el de Nacianzo afirmaba que el carácter propio del Padre es ser ingénito, el del Hijo, engendrado, y el del Espíritu es la procesión [22]. Basilio expone la manera cómo procede el Espíritu Santo del Padre en los términos siguientes: «El Espíritu Santo es Espíritu de Verdad, que procede del Padre, aunque no a modo de filiación, porque no procede por generación, sino por procesión. Porque ni el Padre dejó de ser ingénito por haber engendrado, ni el Hijo dejó de ser engendrado por proceder del ingénito. Tampoco el Espíritu Santo se ha convertido en Padre o Hijo porque proceda de ambos» [23].

La situación pastoral de Gregorio, algo distinta de la de Basilio, le proyecta hacia una confesión explícita de la divinidad del Espíritu Santo, llamándole *Dios*. De la divinidad del Espíritu Santo deduce su consustancialidad divina [24]. Parafraseando las palabras de Jesús, aplicadas al Espíritu, dice: «¿Hasta cuándo vamos a ocultar la lámpara bajo el celemín y privar a los hombres del pleno conocimiento de la divinidad del Espíritu Santo? La lámpara debería colocarse encima del candelabro para que alumbre a todas las iglesias del mundo entero, no ya con bosquejos intelectuales, sino con una abierta declaración» [25]. El símbolo de la luz ilumina el conocimiento de Gregorio acerca de la relación personal del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo.

22 Gregorio Nac., *Orat. th.* 30: PG 36,19.

23 Gregorio Nac., *Orat. th.* 39: PG 36,12.

24 Gregorio Nac., *Orat. th.* 31: PG 36,10. P. Galtier apellida a Gregorio el gran defensor de la divinidad del Espíritu Santo por haber afirmado explícitamente su consustancialidad divina *(Le Esprit-Saint en nous d'après les Pères Grecs* [Rome 1946] p.175).

25 Gregorio Nac., *Orat. th.* 12: PG 36,6; cf., en particular, J. Quasten, *Patrología* (Madrid 1962). Vers. ingl. *Patrology* (Brussels) p.262-264; P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.175-180; T. Schermann, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Freiburg 1901) p.145-167; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhälnis zu den grossen Kapadoziern* (Tübingen) p.158-196.

Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo se autorrevela como luz que nos santifica

Cristo, autorrevelándose como la Luz verdadera, que ha venido a este mundo para iluminar a los hombres, nos manifiesta su origen divino del Padre, que es Luz de quien procede el Hijo. Nos revela, a la vez, que solamente a la luz del Espíritu Santo llegaremos a comprender el mensaje divino que él nos ha traído del Padre para vincularnos con Dios. El nos prometió enviarnos al Espíritu de la verdad para que orientara nuestros pasos hacia el Padre de las luces, a través del conocimiento del Hijo, que es el Resplandor e Imagen del Padre, hasta el punto de que verle a él es ver al Padre, revelado totalmente en el Hijo, que transparenta personalmente el mismo ser divino del Padre [26]. A la luz del Espíritu Santo percibimos la luz divina que el Hijo irradia del rostro del Padre [27], para abrir nuestra inteligencia a la aceptación del Dios que se nos da en Cristo, como Luz, revelándose como la única Luz [28].

El símbolo de la luz, aplicado a Dios, nos descubre que en Dios no hay tiniebla alguna por cuanto es la misma santidad. En la mentalidad patrística, la santidad referida a Dios no tiene un sentido de purificación, sino de plenitud divina, al igual de la Biblia, que expresa por dicho término que solamente Dios es el santo por excelencia.

Para Gregorio, el Espíritu por el que Dios toca nuestro interior revela la santidad de Dios al dejar la huella divina de la santidad impresa en nosotros, al ser él la misma santidad [29], o más aún la santidad por esencia [30]. Santidad, que le es de tal manera propia, que lo es a la vez de toda la Trinidad, como santidad de la naturaleza divina [31]. Comenta Galtier que, al querer Gregorio designar con un nombre el Espíritu Santo, le aplica el de *Santo* para dar a entender que él ilumina y da la vida, al ser la misma Luz y la misma Vida, que, procediendo del Padre por el Hijo, se nos comunica a nosotros en el Espíritu

[26] Gregorio Nac., *Orat. th.*, 30: PG 36,129CD.
[27] Gregorio Nac., *Orat. th.* 31: PG 36,136C.
[28] Gregorio Nac., *Orat. th.* 31: PG 36,136-137.
[29] Gregorio Nac., *Orat. th.* 25,16: PG 36,1221.
[30] Gregorio Nac., *Orat. th.* 31,29: PG 36,165C.
[31] Gregorio Nac., *Orat. th.* 31,4: PG 36,137A.

Santificador [32]. La misma Sagrada Escritura, al revelarnos la personalidad divina del Espíritu, le da el nombre de *Santo*, indicándonos, a través de su acción divina en nosotros, su intimidad divina con el Padre y el Hijo en la Trinidad.

Gregorio coincide con Basilio en la teología de la santidad para designar al Espíritu Santo, aunque da un paso más en la penetración del dato revelado, por cuanto concibe la presencia divina del Espíritu en nosotros como fuente de nuestra santificación, a la vez que como revelación de su relación personal con el Padre y el Hijo en la unidad divina. Nuestra orientación a Dios por la súplica y adoración no tiene lugar sino en el Espíritu de Dios, de tal manera que, en él y por él, adoramos a Dios como signo de nuestra participación en la santidad del Espíritu de Dios y del conocimiento vivencial de su comunidad divina con el Padre y el Hijo [33].

El Padre es el principio fontal de nuestra santidad; el Hijo es quien nos la comunica del Padre, y el Espíritu quien la perfecciona en nosotros, quedando nosotros relacionados con Dios, como partícipes de la recirculación de la vida divina, que, procediendo del Padre por el Hijo, se consuma en el Espíritu, quedando así afirmada la unidad divina en la trinidad de Personas [34]. Por esto el movimiento ascensional de nuestra adoración, impulsado por el Espíritu, termina en Dios mismo. Aunque vaya dirigido a una u otra Persona de la Trinidad, finaliza en las tres, por cuanto son un único Dios, a la manera de tres soles, dice Gregorio, que, si se compenetraran completamente, no darían sino una sola luz [35]. El mismo Gregorio reconoce, sin embargo, que la comparación analógica necesita evidentemente sus correctivos, por cuanto hay en ella fusión de los tres soles, mientras que en la Trinidad divina hay distinción personal del Padre referido al Hijo, y el Espíritu, a los dos en la unidad divina, como lo expresa el mismo Apóstol, sirviéndose de la fórmula usual del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo [36].

[32] P. Galtier, o.c., p.176.
[33] Gregorio Nac., *Orat. th.* 31,12: PG 36,145C.
[34] Gregorio Nac., *Orat. th.* 34,8: PG 36,249A; *Orat. th.* 31,14: PG 36, 148-149.
[35] Gregorio Nac., *Orat. th.* 31,14: PG 36,149A.
[36] Gregorio Nac., *Orat. th.* 39,12: PG 36,348A-B.

La doble línea teológica desarrollada por Gregorio, la de la santidad y la de la adoración, como afirmación de la consustancialidad divina del Espíritu Santo, preconiza ya la promulgación del *Símbolo Constantinopolitano*, que se moverá precisamente en estos dos goznes para afirmar la divinidad del Espíritu Santo frente a los macedonianos, que negaban la adoración al Espíritu por juzgarle incapaz de vivificarnos en la esfera estrictamente divina [37].

2. San Gregorio de Nisa

Inseparable de San Gregorio Nacianceno está San Gregorio de Nisa, que completa la línea teológica de los grandes capadocios, profundizándola en la pneumatología. El de Nisa se sabe inmerso en la tradición vital de la Iglesia acerca de la acción del Espíritu en la comunidad eclesial, que transforma de día en día para hacer de ella un signo visible de la unidad divina que tiene el Padre con el Hijo en el Espíritu Santo.

El Espíritu Santo, revelador del Hijo, como el Hijo lo es del Padre

El Espíritu nos da a conocer al Hijo, por cuanto nos hace semejantes a su imagen, en la que vemos al Padre, puesto que Cristo es, en sus palabras y obras, la transparencia divina del Padre. Esta línea salvífica ascendente: del Espíritu al Hijo, y, por el Hijo, al Padre, Principio de todo, coincide con la descendente, que viene del Padre por el Hijo al Espíritu Santo, como revelación de la reciprocidad del Padre al Hijo en el Espíritu. La comparación del símbolo de la luz que ilumina—muy familiar al santo—le sirve para ilustrar nuestro acceso a la vida de Dios por la inhabitación de su Espíritu en nosotros, que

[37] P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.175-179, de cuyo trabajo nos hemos beneficiado; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1958) p.264-268; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (Freiburg 1912) p.185-188; J. Lebon, *Le sort du consubstantiel nicéen:* RHE 48 (1953) 632-682; A. Orbe, *La Teología del Espíritu Santo:* Analecta Gregoriana 158 (1966) p.601; Id., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo:* Analecta Gregoriana 18 (1958) I/2,631-632; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* II. *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* I (Tübingen 1909) p.296; L. Scheffczyk, *Die Entscheidung der grossen Konzilien,* en *Mysterium Salutis* II (Zürich 1967) p.186-187.

modula nuestro interior conforme al Hijo del Padre al manifestarnos su Imagen, como la Luz salida del Padre [38].

Acude San Gregorio a un lugar común de la Biblia, al que frecuentemente habían ya recurrido los Santos Padres precedentes: al salmo 35,10, en donde se lee: *En tu Luz veremos la Luz*, para interpretar el caso de Esteban protomártir, que, en el Espíritu Santo—como Luz divina—, vio al Hijo—Luz del Padre—. Pues del mismo modo que no puede verse la luz sino a través de la misma luz, que esclarece las tinieblas, así tampoco puede contemplarse la gloria divina del Padre, que resplandece en el Hijo, su Imagen viva, si no es por el mismo Espíritu de Dios. En la luz reveladora del Espíritu entramos en el Unigénito, que refleja en sí misma la Imagen divina del Padre [39].

La exposición de la relación personal del Padre con el Hijo y el Espíritu en el símbolo de la luz está inspirada en la Biblia, especialmente en San Juan, que llama al Verbo Luz [40], para expresar su origen divino del Padre, que es fuente de la Luz, según la relación de San Juan: *Dios es Luz* (1 Jn 1,5) [41]. Concuerda Gregorio con la fe nicena, que describe al Verbo como la Luz que procede del Padre [42]. La imagen de la luz aplicada al Verbo en su procedencia eterna del Padre estaba ya presente en los escritos de los Santos Padres anteriores [43], para sensibilizar de alguna manera, en orden a la captación de la fe, la eterna generación del Hijo por parte del Padre, como la Luz que brota de la Luz ingénita [44].

El símbolo de la luz, como expresivo de la revelación de la vida de Dios Padre en el Hijo, aparece también en *Hebreos* al decir (1,3) que Cristo es el *Resplandor de la gloria del Padre*. Gregorio, muy sensible a todos los matices de la imagen, acude también al autor para recoger todo el contenido de revelación, implicado en dicha imagen, que la considera analógica en orden al conocimiento del misterio, dando de ella la

38 San Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,416A-C.
39 Gregorio de Nisa, *In S. Steph.*: PG 46,716-717C.
40 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 8: PG 45,844B.
41 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 7: PG 45,825A.
42 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 1: PG 45,596B.
43 Cf. San Justino, *Dial.* 61,1: ed. de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos* (Madrid 1954) p.409; Taciano, ed.c., p.578-579; Tertuliano, *Adv. Práx.* 8; Lactancio, *Div. Inst.* 4,29.
44 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 7: PG 45,773A-C.

siguiente interpretación: «La *doxa*, gloria, representa la divinidad del Padre, de quien procede el resplandor, que es el Hijo, totalmente idéntico al Padre»[45], a quien repugna cualquier especie de desigualdad[46].

El círculo solar sirve de comparación al santo para aclarar su pensamiento: «De la misma manera que el sol es totalmente resplandeciente y no tiene una parte oscura y otra brillante, así cuanta es la gloria del Padre, tanto es el esplendor del Hijo»[47]. Según S. González[48], San Gregorio de Nisa ve en dicha metáfora una doble realidad, a saber: que el Hijo no es ingénito, sino que procede del Padre, no teniendo nunca comienzo en su existencia, porque nunca puede estar el Padre sin el Hijo[49]. La inmanencia del resplandor en la luz que lo produce, sin diferencia alguna entre ellos, pertenece al filón de la tradición patrística cuando designa a la luz como el principio que produce el esplendor, y el esplendor como la misma luz, en cuanto que de allí procede.

Parece que Gregorio de Nisa coincide con esta misma corriente teológica cuando afirma que, a través de dicha imagen, quiere expresar que el Hijo procede del Padre y está en el Padre[50]; más todavía, por ser el Hijo enteramente igual al Padre, precisa la metáfora el correctivo de la igualdad divina, que no se da totalmente en lo humano entre el resplandor y la luz que lo produce[51]. Con esto logra el santo expresar la doble dimensión del misterio: la relación personal del Hijo al Padre y su divina igualdad, según sus mismas palabras: «De la Luz ingénita sale siempre un resplandor, cuyo rayo subsiste siempre con él. Brota del Padre, existiendo al mismo tiempo que él; brilla a una con él por vía de generación, en todo igual a él, en esplendor y poder. La tercera Luz no está separada de la Luz engendrada, sino que brilla por medio de ella, teniendo su prin-

[45] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* III 6: PG 45,789A.
[46] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* III 8: PG 45,849D.
[47] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* III 6: PG 45,773B.
[48] S. GONZÁLEZ, *La fórmula «mía ousía y treis hypostaseis» en San Gregorio de Nisa* (Romae 1939) p.92. Esta monografía nos sirve de pauta en nuestro trabajo. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958) I-1 p.53-54; ID., *La Teología del Espíritu Santo* (Roma 1966) p.491.
[49] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* I: PG 45,448A-B.
[50] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* III 6: PG 45,784B.
[51] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* III 6: PG 45,785D.

cipio en la Luz primera, no habiendo diferencia alguna de lumbrera a lumbrera» [52].

La *impronta de su esencia,* de Pablo, referida a Cristo le evoca a Gregorio la unidad eterna y correlativa entre el Padre y el Hijo [53]. Con esta imagen completa la anterior, a la vez que le sirve de trasfondo bíblico para la comprensión del paralelo paulino acerca de Cristo, *de condición divina, e igual a Dios* (Flp 2,6), al afirmar: «El que tiene en sí mismo toda la Impronta del Padre, tiene idéntica naturaleza a la suya» [54]. A través de dicha metáfora se adentra Gregorio en el mismo núcleo de su temática teológica, especificando que el Apóstol no dijo que *Cristo* era de condición semejante a la de Dios, sino que *era de la misma condición divina del Padre,* ya que todo lo del Padre es igualmente del Hijo [55], análogamente a la semejanza establecida entre la imagen grabada en la cera del anillo que la imprimió [56], o la imagen reflejada en el espejo, en todo igual al modelo [57].

El Hijo, pues, está inseparablemente unido al Padre, siendo en todo semejante a aquel de quien es Imagen [58]. En este símbolo presenta Gregorio al Verbo como Luz—revelación del del Padre al ser la misma Imagen viviente en quien vemos al Padre—. Por esto trata de la mutua inhabitación del Padre en el Hijo, siguiendo la trayectoria trazada ya por los primeros Padres Apostólicos y Apologistas [59]. Sin embargo, parece que su teología en este punto aventaja con mucho a la de sus predecesores. Los textos bíblicos de que se sirve para fundamentar la inhabitación de las divinas personas son los siguientes: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30); *Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí* (Jn 14,11). Confiesa la coeternidad del Padre y del Hijo en la mutua posesión divina [60], a la vez que el origen divino del Hijo por parte del Padre, procediendo

52 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,416B-C.
53 Gregorio de Nisa, *De Dei Fil. et Spir. S.*: PG 46,560-561.
54 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 8: PG 45,849D.
55 Gregorio de Nisa, *Adv. Apoll.* 20: PG 45,1164A.
56 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 2: PG 45,669D.672A.
57 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* II: PG 45,981D.
58 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 6: PG 45,772D.
59 *Der Ignatiusbrief an die Magnesier* VII 2: ed. de X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter* (Tübingen 1924) p.90; *an die Smirnäer* III 3: ed.c., p.106; *an die Epheser* V 1: ed.c., p.84; Justino, *Diál.* 62: ed.c., p.411.
60 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,441C-448C.

el Hijo del Padre, y no al revés, por la relación filial del Hijo al Padre [61]. Sin embargo, no están del mismo modo el uno en el otro: el Hijo está en el Padre como la belleza de la Imagen en el Modelo; el Padre está, a su vez, en el Hijo como la Belleza ejemplar en su Imagen. No hay entre el uno y el otro el intersticio temporal propio de lo humano, puesto que son eternos e inseparables [62].

Un paralelo ideológico del texto precedente lo encuentra Gregorio en Jn 1,18: *el Hijo único está en el seno del Padre* [63], lo mismo que *el Padre y yo somos una misma cosa* (Jn 10,30), para expresar la mutua inseparabilidad del Padre y del Hijo en la unidad divina dentro de su distinción personal [64]; «Y puesto que son una misma cosa, dice, cuanto tiene el Padre, lo posee también el Hijo» [65]. Más aún, el Hijo posee no sólo las cosas del Padre, sino al mismo Padre [66], excepción hecha de la paternidad por la que el Padre es ingénito, y de la filiación, por la que el Hijo es unigénito, como relación personal recíproca [67].

Lo establecido acerca del Hijo con respecto al Padre se aplica igualmente al Espíritu. «Si el Hijo, afirma el santo, tiene todo lo del Padre, a su vez, todo lo del Hijo se halla en el Espíritu» [68]. Porque «antes de todos los siglos, siempre el Padre es Padre, y el Hijo está en el Padre, y, con el Hijo, el Espíritu Santo» [69].

Ahora bien, la clave para comprender cómo el Espíritu Santo se halla en el Padre y en el Hijo es la inmanencia mutua del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. Pues «desde la eternidad se contempla al Hijo en el Padre, como Sabiduría y Verdad, igual que desde la eternidad se ve al Espíritu Santo juntamente con el Hijo, como Espíritu de Sabiduría y Verdad» [70]. En la inmanencia descubre Gregorio la unidad divi-

61 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 7: PG 45,821A.
62 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,448A.
63 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 8: PG 45,884C.
64 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,404C-D; PG 44,1321A-B.
65 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* III 1: PG 45,589A.
66 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* II: PG 45,984A.
67 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,440A-B; *C. Eun.* II: PG 45, 921B.
68 Gregorio de Nisa, *Ep.* 24: PG 46,1092C. «Cual es la unión del Hijo con respecto al Padre, tal es la del Espíritu con relación al Hijo» (PG 45,464).
69 Gregorio de Nisa, *Adv. Maced.*: PG 45,1316B.
70 Gregorio de Nisa: PG 45,484C.

na y en el trasfondo de la misma la consustancialidad divina de la Trinidad. Aquí está precisamente la aportación teológica de Gregorio, que los autores le reconocen con respecto al progreso dogmático del misterio trinitario. Porque profundizando Gregorio más que los otros capadocios, no sólo enseña la divinidad y consiguiente consustancialidad del Espíritu y su procesión del Padre, sino que expone su relación personal con el Hijo, por quien procede del Padre» [71].

Han presidido el proceso seguido por el santo la verdad revelada y la conciencia eclesial acerca de la presencia divina del Espíritu en nosotros, quien, al configurarnos con la imagen de Cristo, nos ha manifestado al Hijo del Padre, enviado para revelarnos al Padre. Por esto, la revelación del Espíritu acerca del Hijo, y del Hijo sobre el Padre, tiene un doble plano en Gregorio: el inmanente y el salvífico, pues atribuye a la Trinidad nuestra santificación, afirmando que nos santifica porque Dios, Padre, Hijo y Espíritu, es santo por su única naturaleza divina [72], atribuyendo a la naturaleza divina la virtud santificadora. En este sentido reconoce que el Espíritu Santo nos deifica por cuanto es Dios, como el Padre y el Hijo [73], apoyado en la Sagrada Escritura, que atribuye igualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu, la virtud santificadora [74].

Partiendo de la unidad de operación divina llega Gregorio a la unicidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [75].

[71] J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid 1962) p.301; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.263. Comparando la pneumatología de Gregorio de Nisa y la de Epifanio, afirma que este último dará todavía un paso más adelante omitiendo la preposición «por» en la procesión del Espíritu por parte del Padre y del Hijo, al confesar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por compartir la misma naturaleza divina (EPIFANIO, *Ancoratus* 7,7). El Espíritu entra totalmente en el rango divino procediendo del Padre y del Hijo. Según Tixeront *(Histoire des dogmes dans l'Antiquité Chrétienne* II p.82), el misterio trinitario es el misterio de un Dios existiendo en tres Personas realmente distintas de única naturaleza divina, en la concepción de Gregorio. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (Freiburg) p.213-215.

[72] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* II: PG 45,565A.

[73] GREGORIO DE NISA, *Ep.* 189,5: PG 32,689A-B. Véase P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne:* Mélanges de Science Religieuse 9 (1952) cahier supl.; *Clavis Patrum Latinorum* (Steenburgis 1961): Sacris Erudiri III (1961) 82.

[74] GREGORIO DE NISA, *Quod non sint tres dii:* PG 45,124A.

[75] Cf. G. ISAYE, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de S. Grégoire de Nysse:* RechScRel 37 (1937) 422-439, sobre todo p.435-436. También S. GONZÁLEZ, o.c., p.77.

Puesto que la vida divina nos viene, según la Escritura, del Padre, por el Hijo, que es la verdadera vida, y se completa por el Espíritu [76]. El mismo concluye que «la identidad de operación divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo revela su idéntica naturaleza divina» [77], ya que solamente se revela Dios como Salvador nuestro por el hecho de que el Hijo obra nuestra salvación en la gracia del Espíritu [78]. Para Gregorio, todo don nos viene de Dios Padre por su Hijo, que lo perfecciona en el Espíritu, que obra todo en todos [79].

Nuestro movimiento ascensional hacia Dios se realiza a través de la recepción del Espíritu, que nos eleva por el Hijo al conocimiento del Padre, retornando del Padre al Hijo, y por el Hijo al Espíritu [80]. Con lo que participamos de la vida íntima de Dios, que, partiendo del Padre, pasa por el Hijo y se termina en el Espíritu Santo [81]. Pues al entrar en comunión divina con el Espíritu, en él vemos la gloria del Unigénito, y viendo al Hijo vemos la imagen del Padre invisible [82].

A través de dicha participación tenemos acceso al conocimiento del Espíritu, que glorifica al Padre y al Hijo. Pues entre iguales hay un movimiento circular de glorificación; «así el Hijo es glorificado por el Espíritu, y el Padre lo es por el Hijo; inversamente, el Hijo recibe la glorificación del Padre, y el Hijo es la glorificación del Espíritu» [83]. Según la misma Escritura, que habla de la glorificación mutua del Padre, del Hijo y del Espíritu (Jn 8,54; 14,13; 17,1-5), la teología de San Gregorio de Nisa representa un paso hacia adelante en lo que respecta a la exposición de las relaciones interpersonales del Padre al Hijo y del Espíritu Santo al Padre y al Hijo [84].

[76] GREGORIO DE NISA, *Adv. Pneum.* 19: PG 45,1325A-B; *Orat. th.*: PG 45,12B-D.

[77] GREGORIO DE NISA, *De Trin.* 7: PG 32,693C-D.

[78] GREGORIO DE NISA, *Quod non sint tres dii:* PG 45,129B.

[79] GREGORIO DE NISA, *Adv. Pneum.* 23: PG 45,1329B.

[80] GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* I: PG 45,416A.

[81] GREGORIO DE NISA, *Ep.* 24: PG 46,1093A-B.

[82] GREGORIO DE NISA, *Adv. Pneum.* 23: PG 45,1325D-1328A; PG 44,1117.

[83] GREGORIO DE NISA, *Adv. Pneum.* 22: PG 45,1329A-B.

[84] Lo han puesto de manifiesto los estudios de P. GALTIER, *Le Esprit Saint en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.189; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.252.261.266-268; J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid 1962). Vers. del ingl. *Patrology* (Brussels) p.300; y J. WERNER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (Leiden 1966) p.101-121, quienes reconocen que Gregorio se remonta de la experiencia

La relación personal del Padre al Hijo se origina en la procesión del mismo por la generación divina: «el Dios unigénito salió del Padre y está en el Padre» [85], porque «el Padre le engendró, pero sin salir de sí mismo» [86]. La imagen del resplandor, engendrado por la luz, le sugiere un símbolo expresivo de la unidad divina del Padre y del Hijo, a la vez que de su relación interpersonal [87].

No había en aquel tiempo la menor duda acerca de la divinidad del Padre de nuestro Señor Jesucristo. Nos basta constatar que San Gregorio le designa con el nombre de *Padre ingénito*, significando, no la esencia divina, sino la personalidad divina del mismo [88], referida al Hijo y revelada por Cristo en el Evangelio [89]. Por lo que hace al Hijo, Gregorio se plantea el siguiente problema: ¿Cómo puede ser engendrado y ser a la vez eterno? De ningún modo se puede concebir la vida del Padre separada e independientemente de la generación del Hijo, sin dejar el Padre de ser tal [90]. Se apropió Gregorio la frase de Basilio, que armonizaba ambas ideas: el Verbo es engendrado y es al mismo tiempo eterno, porque su eternidad dimana precisamente de su generación eterna del Padre, con quien comparte su misma divina naturaleza [91]. A la comparación tantas veces aducida por el mismo acerca del sol y su resplandor le aplica el siguiente correctivo, como ilustración de la eterna generación del Verbo: «La naturaleza de esta generación es tal que si niegas la existencia del resplandor queda al mismo tiempo destruida la eternidad del sol que lo produce» [92].

La explicación que Gregorio nos ofrece sobre la generación divina del Verbo, sirviéndose de la metáfora de nuestra palabra, sigue en la línea de los Padres anteriores, aunque matizando mucho más la comparación: «Nosotros también po-

religiosa, alimentada en la Biblia, acerca de lo que Dios obra en nosotros, a la misma vida de Dios Padre, comunicada al Hijo en la unidad del Espíritu.

85 GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* III 1: PG 45,596B.
86 GREGORIO DE NISA: PG 45,493B.
87 GREGORIO DE NISA: PG 45,492C.
88 GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* II: PG 45,921B-D.
89 GREGORIO DE NISA, C. *Eun.* I: PG 45,428C-D.
90 GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* I: PG 45,361C-D.
91 GREGORIO DE NISA, *C. Eun.* I: PG 45,464B.
92 GREGORIO DE NISA, *Ad Simpl.:* PG 45,140B; C. *Eun.* III 6: PG 45, 785D.

seemos nuestra palabra, la que ni es totalmente idéntica a nuestro espíritu ni tampoco es otra cosa completamente distinta. Lo primero porque procede de él, y lo segundo porque es una manifestación del mismo. Así sucede analógicamente con el Verbo de Dios. Por lo que respecta a su propiedad personal, es distinto del Padre; pero, según su naturaleza, es una misma cosa con él» [93].

Los nombres con que designa a la segunda Persona indican siempre relación personal al Padre, tales como la Palabra, el Verbo de Dios, el Unigénito del Padre [94].

Relación personal del Espíritu Santo al Padre y al Hijo

El origen divino del Espíritu desde la eternidad por parte del Padre queda patente en las páginas de Gregorio [95]. No es ingénito como el Padre ni es, por otra parte, engendrado como el Hijo [96]. La pneumatología de Gregorio, que, en opinión de S. González [97], aventaja a la de Atanasio y a la de los otros capadocios, no iguala en riqueza a su cristología.

La problemática teológica de la procesión del Espíritu, no sólo del Padre, sino también del Hijo, queda resuelta en el Niceno desde varios ángulos de vista. En primer lugar afirma rotundamente que la misma unión que tiene el Hijo con el Padre la posee el Espíritu con respecto al Hijo.

Si la unión del Hijo con relación al Padre es de naturaleza divina, recibida del Padre, también lo es la del Espíritu con referencia al Hijo, por quien recibe su existencia, según lo afirman las partículas que Gregorio de Nisa utiliza, *día* y *ek*, para expresar que el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo. Evoca también la misma realidad cuando designa al Espíritu como Espíritu de Cristo [98]. Más aún, el símbolo de las tres lámparas utilizado por Gregorio ilustra dicha procesión divina al encenderse la tercera de ellas por medio de

93 Gregorio de Nisa, *Orat. Cat.* I: PG 45,16C.
94 Gregorio de Nisa: PG 45,20C.21B.
95 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,369A; 45,552D.
96 Gregorio de Nisa, *Adv. Maced.*: PG 45,1304B.
97 S. González, o.c., p.128; Id., *La identidad de operación y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de Gregorio:* Greg 19 (1938) 280ss.
98 Gregorio de Nisa, *Adv. Maced.*: PG 45,1304A.

la segunda [99]. Por lo tanto, el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo, no a manera de un mero transmisor, sino como verdadera *aitía* [100].

Los nombres que el Niseno aplica al Espíritu especifican el concepto que tiene del mismo. Confiesa que los nombres de Dios y todos los nombres de Padre y de Hijo, a excepción hecha de los nombres personales, se aplican igualmente al Espíritu Santo [101]. El nombre de Espíritu Santo, sin embargo, con que invoca a la tercera Persona de la Santísima Trinidad lo entiende como nombre personal, distintivo del mismo [102].

Conclusión

El ambiente ideológico, adverso al misterio trinitario, determinó la exposición trinitaria de Gregorio. Frente a los anomeos, que sostienen la existencia de tres sustancias separadas, y los pneumatómacos, que niegan la realidad personal del Espíritu, opone Gregorio la fórmula *Mía ousía, treis hypostaseis*, para confesar la única naturaleza divina en la triple personalidad de Dios. Con esto salva la unidad divina y la distinción personal en la Trinidad. La unidad de operación divina, según se desprende de la revelación, ha iluminado el camino de Gregorio para llegar a la unicidad divina, a la inhabitación mutua y al origen de las divinas Personas, siendo la consustancialidad divina consecuencia de la unidad de operación.

El símbolo de la luz para expresar la revelación salvífica del Espíritu con respecto al Hijo, y del Hijo en relación al Padre, se inserta en la línea esbozada por otros Santos Padres, aunque Gregorio da un paso más al exponer con mayor claridad y brillo la distinción personal en la Trinidad y la procesión del Espíritu Santo del Padre por medio del Hijo. La fórmula citada, que condensa el pensamiento del Niseno, fue explicada ya filosófica y dogmáticamente por San Basilio en el año 362. En tiempo de Epifanio, según confesión del mismo, dicha fórmula se considera ya como de fe evangélica y apostólica, proclamada por el concilio de Nicea.

San Gregorio de Nacianzo procuró con dicha fórmula re-

99 Gregorio de Nisa, *Adv. Maced.*: PG 45,1307B.
100 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,464B-C.
101 Gregorio de Nisa: PG 45,560B.
102 Gregorio de Nisa, *C. Eun.* I: PG 45,368C.372A.

conciliar dogmáticamente las distintas posiciones doctrinales por una exposición adecuada de la misma. De modo que, a un año de distancia del Constantinopolitano I, la fórmula estaba ya aceptada por todos como fórmula oficial. En Gregorio de Nisa, la fórmula preside una gran parte de sus escritos. En la adquisición de la fórmula se detecta un enorme progreso teológico en el aspecto terminológico por parte de la conciencia de la Iglesia. Si los primeros siglos habían marcado unos mojones peculiares en la exposición conceptual, ahora ha sido la exposición terminológica del lenguaje en el campo teológico. Y ésta ha sido, sobre todo, la gran aportación de los Padres capadocios. Un teólogo actual ha sintetizado el pensamiento de los Padres capadocios acerca de la consustancialidad divina y la relación interpersonal al escribir: «La totalidad de la sustancia, común e inseparable, es idéntica a la totalidad del ser invariable de cada Persona, al ser simplicísima. La individualidad divina es la manera cómo la sustancia divina está objetivamente presente en cada Persona distinta» [103].

Los Padres capadocios presentan la distinción personal en la Trinidad a partir del origen divino de las Personas. De ahí que la noción de origen, que ellos elaboran respaldados en el dato revelado, es de sumo interés para el desarrollo dogmático. Solucionan, sobre todo, la tensión entre hipóstasis y persona con idéntico significado [104].

103 G. Prestige, *God in Patristic Thought* (London). Vers. franc., *Dieu dans la pensée patristique* (Paris) p.207-208.

104 A. Segovia, *Equivalencia de fórmulas trinitarias griegas y latinas:* EstEcl 21 (1947) 435-478, especialmente p.474; Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité Chrétienne* II (Paris 1930) p.78. Mérito singular de los capadocios es haber distinguido entre *ousía* e *hypóstasis;* S. González, *La fórmula «mía ousía y treis hypostaseis» en S. Gregorio de Nisa* (Roma 1939); P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.180-197; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.264-267; W. Völker, *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa:* Vigiliae Christianae 9 (1955) 103-128; G. Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Saint Grégoire de Nysse:* RevScRel 27 (1937) 422-239; M. Gómez de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Freiburg 1938); V. Kopersky, *Doctrina de S. Gregorii Nys. de processione Filii Dei* (Romae 1936); J. Werner, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (Leiden 1966) p.51-77.

3. San Ambrosio

La teología trinitaria de Ambrosio, expuesta en su obra *De Spiritu Sancto*, es una resonancia histórica de la fe de la Iglesia del siglo IV. No es de carácter especulativo, sino preferentemente pastoral. Tiene algunos puntos de contacto con la teología precedente, particularmente por lo que respecta a la revelación del Espíritu Santo acerca del Padre y del Hijo, recogiendo el patrimonio legado por los Santos Padres precedentes. Sin asomos polémicos, desenvuelve su obra como una profesión pública de fe en la Trinidad en nombre de la Iglesia que él representa.

Automanifestación de Dios a nosotros en su Espíritu

Nuestro conocimiento de Dios, según la historia de la salvación, tiene su comienzo en el Espíritu de Dios, que nos pone en comunión con el Hijo, por el que tenemos acceso filial al Padre. Es un movimiento circular en el que nuestro encuentro personal con Dios se realiza como infusión de su mismo Espíritu, que nos introduce en la vida divina. Pues la autorrevelación de Dios es comunicación de sí mismo al hombre, elevándole a su consorcio divino, a fin de capacitarle al conocimiento divino, que tiene su principio en el Padre, se despliega en el Hijo y se consuma en la unidad divina del Espíritu [105].

La revelación del Espíritu de Dios versa sobre la comunión divina que tiene el Padre con el Hijo en su mismo Espíritu, dado que Cristo mismo nos revela que el Espíritu *no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga* [...], *porque recibirá de lo mío* (Jn 16,13-14). «Es decir, comenta Ambrosio, no habla el Espíritu sin la comunión del Hijo del Padre; oye por la unidad de Sustancia divina, que comparte con el Hijo y el Padre» [106]; recibe del Hijo lo que el Hijo tiene del Padre por la identidad de naturaleza divina. Por esto glorificará a Cristo anunciándole a nosotros, porque, según Jn 16,15: todo lo del Padre lo posee el Hijo, y lo que tiene el Hijo lo posee igualmente el Espíritu [107]. La revelación, pues, del Espíritu a nosotros es ma-

[105] San Ambrosio, *De Spir. S.* II 12: PL 16,802C.
[106] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II; *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* I (Tübingen 1909) p.292-296; B. Altaner, *Kleine patristische Schriften* (Berlin 1967) p.277-285).
[107] Ambrosio, *De Spir. S.* II 11: PL 16,800B.

nifestación de la vida intratrinitaria de Dios en la autodonación del Padre al Hijo en la unidad del Espíritu.

En Ambrosio, los verbos *oír* y *hablar*, referidos a las Personas divinas, en su comentario bíblico, significan la revelación salvífica de la interrelación personal del Hijo al Padre, y del Espíritu al Hijo y al Padre. El obispo de Milán sigue en la exegesis bíblica de las palabras de Jesús acerca del Espíritu: *que no hablará por su cuenta*, afirmando que Cristo nos revela en estas palabras que el Espíritu no hablará sino la Verdad, que es el Hijo, en la unidad divina del Padre, porque es el Espíritu de Dios. El Hijo está eternamente orientado hacia el Padre en su eterno recibir de él la naturaleza divina; de igual modo que el Espíritu recibe del Padre y del Hijo su ser divino por la identidad de naturaelza divina en la recirculación de vida del Padre al Hijo, y del Hijo al Espíritu [108].

El Espíritu *glorifica* al Hijo, como paralelo de *habla*, en Ambrosio, por cuanto nos muestra que el Hijo es la Imagen del Dios invisible y el Resplandor de la gloria del Padre (Col 1,15; Heb 1,3). Esta revelación del Espíritu engarza todos los espacios de la historia de la salvación, desde la proclamación profética hasta la iluminación apostólica y su presencia asistencial a la Iglesia, para conducirla a la plenitud del conocimiento del Padre, revelado en Cristo [109].

Ambrosio sigue las mismas huellas de San Gregorio de Nisa por lo que hace a la identidad de operación divina del Espíritu en nosotros, al igual del Padre y del Hijo, como revelación de la unidad divina en la Trinidad [110].

La glorificación del Hijo por parte del Espíritu se despliega en todo el misterio salvífico del Redentor, transido del Espíritu, como signo divino de la relación personal del Espíritu al Hijo, *porque de la misma manera que el Padre está en el Hijo, y el Hijo está en el Padre, así el Espíritu de Cristo no sólo está en el Padre, sino también en el Hijo* [111], autoposeyéndose Dios-Trinidad de manera omnímoda en su relación interpersonal.

La referencia personal del Padre al Hijo, y del Espíritu a ambos mutuamente, está expresada por las palabras de Jesús

[108] AMBROSIO, *De Spir. S.* II 12: PL 16,803.
[109] AMBROSIO, *De Spir. S.* II 12: PL 16,804B.
[110] AMBROSIO, *De Spir. S.* II 12: PL 16,805A-B.
[111] AMBROSIO, *De Spir. S.* III 1: PL 16,810C.

acerca de la presencia divina en quien le ame para hacer en él su morada (Jn 14,23). La presencia personal del Padre y del Hijo en el interior del hombre significa la plena presencia de Dios, inconcebible sin el Espíritu [112]. La venida personal de Dios a nosotros es revelación del amor del Padre, que nos hace donación del Hijo, y del Hijo, que se entrega personalmente por nuestra salvación, según la confesión del Apóstol (Rom 8,17; Gál 2,20), al relatarnos la caridad del Padre, manifestada en la misión del Hijo.

Dicha entrega del Hijo sólo llega a su plenitud en la misión del Espíritu, enviado por el Padre y el Hijo para infundirnos el amor del Padre, revelado en su Hijo. Pues únicamente toca Dios nuestro interior por su Espíritu, que derrama en nosotros el amor con que el Padre ama al Hijo en el mismo Espíritu (Rom 5,5), entrando así en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo, a la vez que con el Espíritu Santo [113].

La misión del Hijo y del Espíritu al interior del hombre es manifestación de la unidad divina en la Trinidad de Dios, según la revelación de Cristo, que nos manda bautizar en el nombre de la Trinidad, indicándonos con el *nombre*, en singular —dice en el nombre, no en los nombres—, que nuestra consagración es al único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo [114], como correspondencia a la venida del Hijo en nombre del Padre: *He venido en nombre del Padre* (Jn 5,43), para enviarnos el Espíritu del Padre, que vendrá a nosotros en nombre del Hijo (Jn 14,26). Venir a nosotros el Espíritu en nombre del Padre y del Hijo denota, en lenguaje bíblico, que Dios, Padre, Hijo y Espíritu, se encuentra en la unidad divina de sí mismo.

Ambrosio recurre a una serie de símbolos bíblicos, referidos al Padre, al Hijo y al Espíritu, para manifestarnos la unidad divina en la Trinidad. Dios Padre es la Luz, según confesión del mismo San Juan, al decir que Dios es Luz y no hay en él tiniebla alguna (1 Jn 1,5); al igual que Jesús, que se nos revela como la Luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,8-9), porque está siempre con el Padre, como el Resplandor de la luz eterna, luciendo con la misma claridad, en cuya luz veremos al Espíritu Santo, comunicado

112 AMBROSIO, *De Spir. S.* I 12: PL 16,763C-D.
113 1 Jn 1,2-3; Cor 13,13; AMBROSIO, *De Spir. S.* I 12: PL 16,765.
114 SAN AMBROSIO, *De Spir. S.* I 13: PL 16,765.

por el mismo Jesús (Jn 20,22); el Espíritu está simbolizado por el fuego, que es en todo semejante a la luz, en cuanto que ilumina como ésta [115].

Según Ambrosio, las teofanías del Antiguo Testamento, en que Dios aparece envuelto bajo el signo de la luz, son una prefiguración de la revelación plena del Espíritu en el Nuevo Testamento. Comprueba que las páginas del Nuevo Testamento reflejan muchas apariciones del Espíritu bajo dicho símbolo, para significar que la misión del Espíritu es iluminar los pasos de la humanidad hacia el Padre, describiendo en dicha función salvífica su carácter personal en el seno de la Trinidad. Porque la luz del rostro de Dios brilla en nuestras frentes por la presencia de su Espíritu en nosotros [116]. A través de dicho símbolo adivina el santo que nuestro parentesco con Dios se origina por la presencia de su Espíritu en nuestro interior, iluminándolo con la luz que dimana del Padre, se comunica al Hijo y llega a nosotros por su Espíritu, siendo nosotros partícipes de la vida intradivina del mismo Dios.

La luz evoca al santo la vida divina del Hijo, según la descripción de San Juan acerca del Verbo de la vida, que estaba en el Padre, siendo la misma Vida, como la Luz de los hombres (Jn 1,4). «El Padre, es Vida, el Hijo es Vida y el Espíritu es Vida» [117]. Principio fontal de la vida es el Padre, siendo el Hijo también, según Ambrosio, fuente de la vida del Espíritu en la recirculación de la vida divina, que viene del Padre al Hijo, y del Hijo al Espíritu [118].

El progreso aportado por el obispo de Milán a la evolución dogmática del misterio trinitario está en la clara profesión de la divinidad del Espíritu Santo y en su procesión divina del Padre y del Hijo [119]. Para establecer su doctrina con mayor profundidad, no deja de exponer el de Milán el concepto bíblico de 'fuente' y 'río', referidos al Padre y al Hijo con relación al Espíritu, que procede de ellos, en el símbolo del agua que

[115] Puede consultarse R. Morgan, *Light in the Theology of S. Ambrose* (Rome 1963). También A. Orbe, *La Teología del Espíritu Santo* (Roma 1966) p.21ss.

[116] Ambrosio, *De Spir. S.* I 14: PL 16,768A-D.

[117] Ambrosio, *De Spir. S.* I 15: PL 16,769B.

[118] Ambrosio, *De Spir. S.* I 15: PL 16,769C.

[119] B. Altaner, *Patrología* (Madrid 1944) p.261. Vers. del alem. *Patrologie;* J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.269. Ambrosio describe el misterio trinitario como el único Dios en tres Personas.

mana de la fuente, según la misma revelación de Jesús (Jn 7, 38-39). Pues el Padre y el Hijo son la Fuente de la Vida del Espíritu, compartiendo los tres la misma luz divina de su única naturaleza [120].

La vida divina consiste no sólo en el conocimiento del Padre y del Hijo, sino también del Espíritu. Pues el mismo Jesús, que dijo: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único verdadero Dios, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3), dijo también que el amor auténtico a su persona va vinculado a la presencia del Espíritu de vida en el hombre, que le vivifica [121].

Es digno de notarse la singular coincidencia de los Santos Padres en recurrir a un mismo fondo común de textos bíblicos para mostrar la consustancialidad divina de la Trinidad, interpretándolos a la luz de la fe eclesial, fundada en la unidad de toda la revelación. En apoyo de su aserción abre Ambrosio las páginas bíblicas empezando desde el Génesis, en donde encuentra que lo propio del Espíritu es la vivificación de todo ser por la comunicación de la vida. En un plano superior, la vida comunicada al pueblo elegido es renovación de la primera creación, que halla su plenitud en la intervención del Espíritu en la encarnación del Verbo, como la suprema donación de la vida de Dios al hombre; pues en Cristo hemos nacido a la vida divina por la regeneración del Espíritu, para ser realmente hijos de Dios [122].

Nuestra participación en la vida de Dios es nuestra transformación al ser semejantes a él en la santidad, según lo que el Apóstol nos dice: *Habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor 6,11). Nos deifica el Padre, según el Apóstol, al decirnos que *el Dios de la paz os santifique plenamente* (1 Tes 5,23). El Hijo es para nosotros santificación y redención *habiéndonos elegido Dios para la salvación mediante la acción santificadora del Espíritu de Jesús* (1 Cor 1,30; 2 Tes 2,13). Unica es, sin embargo, nuestra santificación, como único es Dios, Padre, Hijo y Espíritu [123].

De la obra salvífica del Espíritu en nosotros, según la Biblia,

120 AMBROSIO, *De Spir. S.* I 16: PL 16,770-771.
121 2 Cor 3,6; Rom 8,11; *De Spir. S.* II 4: PL 16,779-780.
122 AMBROSIO, *De Spir. S.* II 7: PL 16,787C-D.
123 AMBROSIO, *De Spir. S.* III 4: PL 16,815.

deduce Ambrosio la igualdad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. En efecto, del mismo modo que el Padre y el Hijo son una sola cosa, poseyendo el Hijo todas las cosas del Padre, así el Espíritu es una sola cosa con el Padre y el Hijo, pues sólo él conoce las profundidades de Dios [124].

Quizá lo más saliente de la pneumatología de Ambrosio sea la clara afirmación de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo; proclama además la unidad divina en la triple personalidad de Dios en el trasfondo bíblico de nuestra deificación por el Espíritu del Padre y del Hijo.

4. San Juan Crisóstomo

El lenguaje bíblico enmarca la exposición del Crisóstomo acerca del Espíritu Santo. Sin mencionar a los macedonianos, como observa Galtier, los tiene muy presentes, sin embargo, en sus escritos trinitarios. Procede, como los grandes Capadocios, por la explicación de la unidad de acción divina a la unidad de naturaleza en la Trinidad.

Según Pablo, hemos sido santificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios (1 Cor 6,11); nuestra santificación, como liberación interior de la servidumbre del pecado, es obra del Espíritu, por quien nos remontamos al Hijo, y, por el Hijo, ascendemos al Padre [125]. Porque el amor de Dios se ha derramado sobre nosotros por su Espíritu, que nos ha hecho partícipes de la gracia del Hijo del Padre, fuente de todo perdón conferido a nosotros [126].

Del único poder de deificarnos concluye el santo la unidad de las tres divinas Personas en la Trinidad [127], siendo la distribución de carismas atribuida ya al Padre, ya al Hijo, ya al Espíritu Santo. Nadie puede ir hacia Cristo si el Padre no le atrae (Jn 6,44); al igual que nadie puede dirigirse al Padre si no es por Cristo (Jn 14,6); como nadie puede pronunciar salvíficamente el nombre de Jesús si no es en el Espíritu Santo [128]; perteneciendo lo del Padre al Hijo, lo mismo que al Espíritu. La manera de dirigirnos al Dios revelado en Cristo y comunicado

[124] Ambrosio, *De Spir. S.* III 19: PL 16,845-846.
[125] J. Crisóstomo, *In Rom.* XIII 4: PG 60,513B-C.
[126] Crisóstomo, *In 2 Cor.* 30,2: PG 61,607-608.
[127] Crisóstomo: PG 61,471B-C.
[128] 1 Cor 12,3; PG 61,471C.

a nosotros por su Espíritu nos revela la íntima manera de ser del Hijo, referido personalmente al Padre, como respuesta dialogal de la Palabra, que el Padre eternamente pronuncia, y de la que brota un amor eterno en el mismo Espíritu de ambos [129].

Su aportación ha sido en la línea de la afirmación de la perfecta identidad de poder y de naturaleza de las tres divinas Personas [130].

5. San Epifanio

Sigue las huellas marcadas por los Padres anteriores acerca del poder de santificar que posee el Espíritu, según la Escritura, en orden a descubrir la divinidad del mismo, porque solamente Dios puede deificar a los hombres. La cita de Pablo acerca del templo de Dios, que somos nosotros, en el que inhabita el Espíritu de Dios, le sugiere la igualdad divina del Espíritu con el Padre y el Hijo [131], al hacer el Espíritu en nosotros las mismas obras salvíficas de Cristo [132]; en particular *por lo que se refiere a la inhabitación de Dios en el interior* de los justos, como revelación de la inhabitación divina «del Padre en el Hijo, y del Hijo en el Padre con el Santo Espíritu. Por esto, en los santos subsiste verdaderamente el Padre, subsiste verdaderamente el Hijo y subsiste verdaderamente el Espíritu Santo; tres subsistentes de la única divinidad, por ser un solo Dios» [133].

La terminología trinitaria de Epifanio está muy elaborada dentro del nivel salvífico en que proyecta la exposición del misterio trinitario, sobre todo por lo que respecta a la inhabitación de Dios, como revelación teofánica del ser de Dios en su relación personal [134].

129 Ibid.; A. Orbe, *La Unción del Verbo:* Analecta Gregoriana 113 (Roma 1961) 506.

130 Cf. P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.201-203. Varios pasajes espúreos, atribuidos a S. J. Crisóstomo, le adjudican la confesión rotunda de la consustancialidad divina del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu Santo (PG 59,707; 60, 230A). Véase P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne:* Mélanges Sc. Rel. 9 (1952) supl.; J. H. Juzek, *Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener* (Breslau).

131 Epifanio, *Haer.* LXXIV 11: PG 42,497A y 500C.

132 Epifanio, *Anc.* 68: PG 43,140C.

133 Epifanio, *Anc.* 10: PG 43,36A.

134 P. Galtier, o.c., p.204-206; J. Quasten, *Patrología* (Madrid 1962) p.404. Vers. del ingl. *Patrology.* Los c.65-71 del *Anc.* describen la consus-

6. San Cirilo de Alejandría

La riqueza de la teología trinitaria del Alejandrino no está tanto en su originalidad cuanto en haber recogido con sumo cuidado toda la doctrina de los Santos Padres precedentes, presentándola revestida de la actualidad doctrinal de su tiempo. En San Cirilo hay una coincidencia de desarrollo conceptual junto a la adecuada expresión terminológica del dogma trinitario. La circunstancia histórica en que él vive representa ya un punto cumbre de la teología trinitaria. La Iglesia había tenido ya dos concilios: Nicea y Constantinopla, en los que había expuesto su fe sobre dicho misterio. Muchos Santos Padres habían gastado toda su vida en su defensa, escribiendo extensamente acerca de la Trinidad. Muchas corrientes de doctrina habían ya cristalizado formando una tradición compacta y segura. A través de ellos había hablado la Iglesia autoexpresando su fe de una manera auténtica.

El Hijo es el resplandor de la gloria del Padre: Heb 1,3

El presente texto tiene a su favor la interpretación constante de los Santos Padres refiriéndolo a la divinidad de Cristo en su relación personal con el Padre. El Alejandrino insiste en esta exégesis, añadiendo, por su parte, que dicha expresión simbólica nos revela que el Hijo procede como Palabra de Dios Padre, siendo Dios por naturaleza, igual al Padre [135], en su semejanza perfectísima con el Padre, habiendo dicho el mismo Jesús: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30).

El Verbo encarnado es el resplandor de la gloria del Padre, por cuanto nos ha mostrado su bondad divina al hacer obras iguales a las del Padre en favor nuestro. La liberación de nuestras culpas es atribuida por la Escritura únicamente a Dios. Cristo se sitúa en el mismo plano divino al perdonar los pecados de la humanidad. A veces la gracia interior, conferida por Jesús, va acompañada de un signo exterior, como en el

tancialidad divina del Hijo con el Padre, y los c.72-74, la del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1967) p.318-322.335-338; R. S. Franks, *The Doctrine of Trinity* (London 1953) p.98.

[135] Cirilo de Alejandría, *De SS. Trin.* 5: PG 75,975-976.

caso del paralítico, a quien restituye la vitalidad corporal, para manifestar que tiene él potestad de remitir los pecados como el Padre. San Cirilo afirma que la *igualdad de poder* significa *igualdad de naturaleza divina* en el Hijo, lo mismo que en el Padre [136].

La glorificación que Cristo pide al Padre es la trasparencia en su humanidad de aquella gloria que él goza junto al Padre antes de los siglos, como Unigénito del mismo [137]. La unión hipostática, por la que la humanidad asumida pasa del estado de kénosis a la exaltación de la gloria del Padre, tiene una repercusión en nuestra transformación interior, que pasamos a ser en Cristo verdaderos hijos del Padre. Pues reflejamos *como en un espejo la gloria del Señor, transformándonos en esta misma imagen cada vez más gloriosos, conforme a la acción del Señor, que es Espíritu* (2 Cor 3,18).

Dios Padre nos ha llamado en su Hijo al conocimiento de su gloria al hacernos partícipes de su divina naturaleza (2 Pe 1,4). El Hijo es el resplandor de la gloria del Padre, en cuanto que solamente por el Hijo podemos conocer nosotros al Padre, cuya gloria divina se refleja en la faz de Cristo, en quien somos nosotros transformados por obra de su mismo Espíritu [138]. En la deificación, obrada por el Espíritu en nosotros, reconocemos al Hijo en su relación personal al Padre, como imagen suya, al proceder del Padre en la unidad divina de su gloria [139].

El Hijo que es consustancial al Padre, porque comparte la misma gloria divina del Padre, e igual al Padre, nos hace entrar en comunión con su vida divina [140]. Asemejándose él a nosotros, nos hace a nosotros semejantes a El, clamando por su Espíritu en nuestro interior: *Abbá! ¡Padre!* [141] Este texto de Pablo pertenece a un filón común en la doctrina patrística al recurrir de manera constante a él para fundamentar la divinidad del Espíritu Santo, presente en nosotros.

136 CIRILO, *De Trin.* 5: PG 75,988-989.
137 CIRILO, *De Trin.* 6: PG 75,1025.
138 CIRILO, *De Trin.* 6: PG 75,1029.
139 CIRILO, *De Trin.* 6: PG 75,1032.
140 CIRILO, *De Trin.* 6: PG 75,1065.
141 Gál 4,6; *De Trin.* 6: PG 75,976.

Somos templo del Espíritu Santo

La presencia del Espíritu en nosotros, como en su templo, es signo revelador de que el Espíritu Santo comparte la divina naturaleza y es consustancial al Padre y al Hijo [142]. Pues la obra salvífica de la Iglesia apostólica está transida de la presencia del Espíritu, dirigiéndola a la plena comprensión del mensaje de Cristo—acción salvífico-divina que únicamente puede realizar Dios—; de ello concluye el Alejandrino que el Espíritu Santo es Dios, según el mismo testimonio apostólico [143].

Conocemos que Dios está en nosotros, según la palabra de Jesús: *Vendremos y haremos mansión*, porque nos hizo donación de su mismo Espíritu [144]. El *Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo* se realiza por la venida del Espíritu sobre la Iglesia para hacer a los hombres consortes de la divina naturaleza [145]. El santo doctor constata que si el Espíritu nos deifica es debido a su igualdad divina con el Padre y el Hijo en la unidad divina.

Si Cirilo atribuye al Espíritu Santo una función especial en nuestra santificación, de tal manera que nuestra unión con Dios no tenga lugar sino mediante nuestra vinculación con el Espíritu Santo, se sigue que nuestra unión con el Padre y el Hijo no es sino una consecuencia de nuestra unión con el Espíritu.

El Espíritu Santo es el autor de nuestra santificación. Este es el eje de la doctrina trinitaria de Cirilo. Precisamente por esto muestra que el Espíritu no es en modo alguno criatura, sino el mismo Dios, que nos santifica confiriéndonos una participación en su divina naturaleza [146]. La manera de revelarnos la Escritura la personalidad divina del Espíritu deriva de su carácter de santificador. Así lo entiende el Alejandrino, para quien el mismo nombre de *Santo* con que la Escritura designa al Espíritu, le revela su función específica de deificador nuestro [147].

El Espíritu imprime en nosotros la imagen de Dios, al igual

[142] Cirilo, *De Trin.* 7: PL 75,1181D.
[143] Cirilo, *De Trin.* 7: PG 75,1184.
[144] Cirilo, *De Trin.* 7: PG 75,1093; 1 Jn 4,13; Jn 14,23.
[145] Cirilo, *De Trin.* 7: PG 75,1093.
[146] Cirilo, *Thesaur.* 34: PG 75,597C.
[147] Cirilo, *Thesaur.* 34: PG 75,596D.

del sello, que deja su señal en donde se posa. Dicha imagen divina, impresa en nosotros por él, comporta la divina presencia de Dios en nosotros [148], puesto que el Espíritu es Santo, no por participación, sino por naturaleza [149], y no a manera de una cualidad adventicia que él posee, sino—empleando la misma expresión de Cirilo—«el Espíritu es sustancialmente Santo» [150], lo mismo que el Padre y el Hijo. Pues el Espíritu pertenece esencialmente al Padre y al Hijo [151]. Su misión salvífica es conformarnos a la imagen del Unigénito del Padre, poniéndonos en comunión con su divina naturaleza [152]. Cristo nos envía el Espíritu Paráclito para imprimir en nosotros la semejanza del Padre, transformándonos y elevándonos por el Espíritu a una dignidad muy superior a la nuestra [153], al restituirnos interiormente aquella imagen primera del Hijo del Padre, perdida en nosotros por el pecado [154].

El Espíritu Santo nos une con Cristo de una manera vital, por cuanto nos hace semejantes a la filiación divina que Cristo tiene con respecto al Padre, para darnos así participación del resplandor de la gloria del Padre [155]. «Si únicamente por el Espíritu—dice— Cristo está formado en nosotros, haciéndonos revivir la belleza de la divinidad, el Espíritu de Cristo es ciertamente Dios» [156].

Cirilo ve en el Espíritu como el lazo de unión de nosotros con el Padre, por cuanto el Espíritu es una sola cosa con el Padre y el Hijo, siendo «todas las obras salvíficas del Padre realizadas por el Hijo en el Espíritu Santo» [157]. La manera, pues, de estar presente Dios en nosotros por su Espíritu es un reflejo del modo como el Hijo y el Padre están presentes en el Espíritu por la identidad de la divina naturaleza [158].

148 CIRILO, *Thesaur.* 34: PG 75,609.
149 CIRILO, *Thesaur.* 34: PG 75,593D.
150 CIRILO, *In Ioh.* 17,6-8: PG 74,497.
151 CIRILO, *De Trin.* 7: PG 75,1092B.
152 CIRILO, *De Trin.* 4: PG 75,904A-B.
153 CIRILO, *De Trin.* 4: PG 75,905A; *In Heb.* II 17: PG 74,968C.
154 CIRILO, *De Trin.* 3: PG 75,808C.
155 CIRILO, *De Trin.* 3: PG 75,837A.
156 CIRILO, *Thesaur.* 34: PG 75,609A.
157 CIRILO, *De Trin.* 7: PG 75,1093A; *In Ioh.* 15,7: PG 74,336A.
158 CIRILO, *In Ioh.* 16,15: PG 74,452B-C; P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Rome 1946) p.217-272; ID., *Saint Cyrille et Apollinaire:* Greg 37 (1956) 584-609, sobre todo p.601. Tuvimos en cuenta su investigación; N. CHARLIER, *Le «Thesaurus de Trinitate» de Saint*

Conclusión

El testimonio del Alejandrino en nuestra santificación y deificación por parte del Espíritu se inserta en la tradición patrística, que ve en la potestad de santificarnos una manifestación de Dios en nosotros. Además, insiste él en la unidad divina del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo, a la vez que en las relaciones interpersonales del Padre al Hijo, y del Espíritu a los dos, porque, procediendo del Padre, es el Espíritu a la vez de Cristo, al tener con él todas las cosas del Padre. Confiesa el santo que el Espíritu no procede por generación divina, porque únicamente el Hijo procede del Padre de dicha forma. Tal vez lo más significativo de San Cirilo sea el haber recogido toda la serie de textos bíblicos que a lo largo de la tradición se han interpretado como referidos a la consustancialidad divina del Espíritu con respecto al Padre y al Hijo; en particular, el texto de San Mateo 28,19 acerca del mandato de bautizar a todos los hombres en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

7. San Agustín

Inserción de la revelación divina en el hombre

En esta vertiente entra la teología de San Agustín, que, en su persona, encarna una nueva cultura: la antropológica, con la que quedará enriquecida la expresión del dogma trinitario. Agustín representa uno de los jalones más significativos del desarrollo del dogma trinitario. Porque aunque lo fundamental de la exposición dogmática estaba ya estructurado en su doble faceta conceptual y de expresión, quedaba todavía la obra de interesar al hombre en dicho misterio. Esta tarea fue asumida por el Doctor de Hipona.

Agustín parte de la verdad revelada acerca del hombre,

Cyrille d'Alexandrie: RHE 45 (1950) 25-81; J. Reuss, *Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Iohannes-Evangelium:* Bibl 25 (1944) 207-209; W. B. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Maryland 1957); A. Dupre, *La doxa du Christ dans S. Cyrille:* RechSc Rel 49 (1961) 68-94. La gloria de Cristo es su divinidad, revelada a nosotros a través de la economía de la salvación. Según A. Orbe, Cirilo confiesa frente a los arrianos que Cristo tuvo siempre la gloria—divinidad del Padre—: *La Unción del Verbo* p.605.

creado a imagen y semejanza de Dios. Busca, pues, en la misma estructura de su ser el reflejo divino que su Creador le ha impreso al moldearlo con sus divinas manos. Entra el santo en el mismo ser del hombre reflexionando sobre su manera de actuar para sacar una comparación con el misterio trinitario.

Advierte en el hombre *el ser, el conocer y el querer*, unificados en una sola vida [159]. Según dicho ternario, cuando se ama a alguna cosa se encuentran tres elementos: el que ama, lo amado y el amor. En el acto de amarse a sí mismo, es decir, cuando el amor revierte sobre *sí* mismo, se refleja de alguna manera la imagen trinitaria, ya que nadie se ama a sí mismo sin conocerse; de ahí el triple elemento de la mente, del conocimiento y del amor. Estos tres elementos, sin embargo, no constituyen sino una sola cosa y son perfectamente iguales en el conocimiento y amor de sí mismos. Porque aun siendo cada uno de ellos sustancial, no puede hablarse de sustancias separadas al ser términos de referencia, pues constituyendo los tres una única esencia, son inseparables sin llegar a confundirse [160].

Estas comparaciones antropológicas abren nuevos horizontes al santo, a la luz de la revelación, para poner al hombre en contacto con el misterio trinitario al sentirse creado a imagen de Dios, uno en esencia y trino en personas, como conocimiento y amor infinito, que tiene Dios de sí mismo, y que como tal se nos ha comunicado en la revelación.

Otra comparación, sacada de las facultades del hombre, se inserta en las anteriores, como símbolo del misterio del único Dios tripersonal: la memoria, dice el Santo, la inteligencia y la voluntad no son tres sustancias, sino una única sustancia. El Padre, el Hijo y el Espíritu, en tanto son uno en cuanto son una vida; en tanto tres, en cuanto se refieren uno al otro *ad se invicem* [161]. El Padre y el Hijo están referidos *uno al otro*, conociéndose y amándose infinitamente en el Espíritu de Amor, que procede de ambos, como de un único Principio, siendo los tres el único Dios vivo.

159 *Conf.* XIII 11: PL 32,849; *De Civ. Dei* XI 26: PL 41,339.
160 Agustín, *De Trin.* 9: PL 42,961-965.972.
161 Agustín, *De Trin.* 10: PL 42,983. Dice: *Hoc solum numerum insinuant quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt (In Ioh. Ev.* 39: PL 35, 1682-1683).

En el concepto de relación *ad alterum* encuentra Agustín el significado de persona, distinto del de naturaleza, referido *in seipsa* [162]. Hasta este punto perfila Agustín la terminología eclesial para verter en ella toda la riqueza salvífico-inmanente del dato revelado acerca del Dios, que, dándose al hombre, se revela a sí mismo.

Saca todavía Agustín otra consecuencia teológica del examen de las facultades del hombre, que, siendo tres, no ejercen sino una única actividad, sirviéndole de símbolo para la exposición de las obras de Dios, llamadas por él *ad extra*, que, siendo múltiples, son comunes al único Dios tripersonal.

De aquí pasa a la exposición del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, como autoposesión propia, en el que vuelca su amor, para transferirlo a Dios, cuya Palabra, eternamente pronunciada por el Padre en su divino conocerse, es el Hijo, que es reproducción exacta de su ser; pues la palabra, dice, se halla en el interior del hombre por tratarse de una concepción espiritual; Dios, profiriendo su Palabra, engendra a su Hijo, por quien creó todas las cosas.

Del mutuo conocerse del Padre y del Hijo brota una relación mutua de amor, que es el mismo Espíritu de Dios, pues hay en Dios una comunidad íntima de amor, porque *Dios es caridad* (1 Jn 4,16). De ahí que, al habitar el Espíritu en nosotros para difundir el amor de Dios y deificarnos, se autorrevela en su donación personal, enviado por el Padre y el Hijo, como el Dios de Amor [163].

En Agustín, la exposición del misterio trinitario parte de la exposición de la historia de la salvación, a cuyo servicio pone la razón para interesar a todo el hombre en la aceptación de dicho misterio. Por esto las analogías psicológicas con que ilustra la Trinidad emplazan a todo el hombre a reconocer en él el vestigio del Dios revelado, que le ha hecho a su imagen y semejanza.

La suprema donación de Dios al hombre es la encarnación, como misión del Hijo por el Padre. Es la gran revelación de Dios en Cristo. El símbolo de la luz evoca a Agustín la profundidad de dicha revelación, según el mismo dato bíblico. Pues,

162 AGUSTÍN, *Ep.* 170,6: PL 33,750; *De Civ. Dei* XI: PL 41,325.

163 AGUSTÍN, *Ep.* 169: PL 33,744; *De Trin.* II: PL 42,857. *In Io. Ev. tr.* XIV 7: PL 35,1506; *De Trin.* 6: PL 42,927; *Ep.* 238: PL 33,1046.

en «Cristo, dice, el Padre se manifiesta como Luz, siendo su Hijo el resplandor de la Luz eterna. ¿Qué es el resplandor de la luz sino luz? Por consiguiente, es coeterno el Hijo a la Luz, de la que es resplandor..., quedando así su igualdad mostrada» [164].

Esta epifanía divina en medio de la humanidad la expresa San Juan con las palabras del prólogo (1,5): *La Luz brilla en las tinieblas*. Dios ilumina a los hombres para hacerlos partícipes del Verbo, es decir, de su misma vida, que es luz divina para la humanidad. Agustín descubre en la misión divina del Hijo de Dios al mundo la manifestación de la relación personal del Hijo al Padre, en cuanto la misión indica el origen divino, de donde procede el Hijo «porque el Hijo procede del Padre, y no el Padre del Hijo» [165]. «El Verbo, como resplandor de la Luz eterna, nace en la eternidad, aunque sea enviado en el tiempo» [166]; pues nacer es para el Hijo ser del Padre, por quien es engendrado. Nosotros, sin embargo, conocemos su procedencia divina del Padre al ser por él enviado. Por esto la misión divina del Hijo al mundo es una invitación de Dios al conocimiento de la intimidad personal que tiene el Padre con el Hijo en el Espíritu Santo.

Dicha misión divina del Hijo preside toda la obra salvífica de Dios, que tiene su comienzo en la automanifestación de Dios en su misma acción creativa, según la mente de Agustín. La intervención de Dios en la formación del primer hombre es una teofanía trinitaria que prefigura la plenitud de la revelación trinitaria del Nuevo Testamento. La voz omnipotente del Padre saca de la nada todas las cosas por su Palabra, que es su Hijo unigénito, a cuya imagen moldea Dios la creación entera al infundirle su Espíritu de vida [167].

El diálogo que Dios mantiene con Abrahán y Lot, según

[164] AGUSTÍN, *De Trin.* IV 20: PL 42; ed. de L. ARIAS, *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe (Madrid 1958) p.381.

[165] AGUSTÍN, *De Trin.* XX 27: PL 42; ed.c., p.379.

[166] AGUSTÍN, *De Trin.* IV 28: PL 42; ed.c., p.383.

[167] AGUSTÍN, *De Trin.* II 10: PL 42; ed.c., p.229-231. Acerca de las teofanías, como revelación de la presencia de Dios en su misterio trinitario, puede consultarse: J. LEBRETON, *Saint Augustin, théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies*: Miscellanea Agostiniana II. Testi e Studi p.821-836. Véase también E. PORTALIÉ, *La Trinité. Augustin:* DTC col.2346-2349 y 2351; F. MORIONES, *Enchiridion theologicum S. Augustini* (Madrid 1961) p.101-141.

Agustín, señala una de las facetas históricas con que Dios va revelando su vida misteriosa al hombre a través de sus intervenciones personales, que pasan al plano de experiencia religioso-social a tenor de las circunstancias en que se encuentra la humanidad [168]. El encuentro personal de Dios con el hombre en el Sinaí constituye otra encrucijada histórica de la automanifestación de Dios a la humanidad, al orientar sus pasos a la imitación de la santidad de su Señor, que le ha comunicado su divina palabra para hacerle pueblo suyo [169].

Las tenues ráfagas de luz emitidas por el Antiguo Testamento acerca del misterio trinitario van orientadas hacia la plena manifestación de Cristo en el Nuevo Testamento, como revelador del Padre y dador de su Espíritu. Así aparece Jesús desde el principio de su vida pública, cuando, en el momento de ser bautizado, el Padre le revela ante el universo como 'el Hijo amado' en quien tiene él sus complacencias en el Espíritu Santo [170]. La teleología de la encarnación fue revelarnos al Hijo como Verdad divina en su relación personal al Padre, según el testimonio de San Juan (1,14).

La misma Verdad, en expresión de San Agustín, coeterna al Padre, el Hijo de Dios, quiso nacer en la tierra para comunicarnos la misma verdad personal. El nacimiento histórico del Hijo de Dios se entrelaza con el nacimiento espiritual en el interior del hombre. Agustín percibe que la verdad del Cristo histórico alcanza a cada uno de los hombres en su presencialidad actual, al ser recibido por la fe, cuyo objeto comprende todo su misterio salvífico: nacimiento, muerte y resurrección. Solamente así queda el hombre posibilitado para dar una respuesta al Dios que le interpela en Cristo. «Pues Cristo, que es eterno, naciendo, sin embargo, como nosotros, se nos ha asociado para comunicarnos su misma eternidad» [171].

La finalidad de la encarnación es proclamar la paternidad de Dios con respecto a Cristo y, en Cristo, a cada uno de los

[168] AGUSTÍN, *De Trin.* II 11: PL 42; ed.c., p.235-243.
[169] AGUSTÍN, *De Trin.* II 15: PL 42; ed.c., p.245ss.
[170] AGUSTÍN, *De Trin.* II 10: PL 42,233. Puede verse F. L. SMID, *De adumbratione SS. Trinitatis in V. T. secundum S. Augustinum* (Mundelein 1942). M. MELLET - Th. CAMELOT, *La Trinité: Oeuvres de saint Augustin* 15 (Paris 1955) p.579.
[171] AGUSTÍN, *De Trin.* IV 24: PL 42; ed.c., p.373; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958) I-1 p.478-479.

hombres. Ahora bien, reconocer vivencialmente dicha manifestación de Dios a la humanidad es amar al enviado del Padre: *El que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él* (Jn 14,21). A través de esta aceptación amorosa de Cristo, como enviado del Padre, la revelación nos proyecta la imagen bíblica del único Dios, que se ha dado totalmente al hombre, para establecer con él un vínculo de amistad y comunicarle su vida divina.

El principal punto de contacto de las teofanías viejotestamentarias con la revelación plena del Nuevo Testamento está en la afirmación tajante de la unicidad de Dios. La encarnación del Verbo, como revelación del Padre, consiste en darnos a conocer al único Dios. Cristo, como acontecimiento salvífico, proclama en sus palabras y obras su relación divina con el Padre, único Dios: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30).

Acude frecuentemente Agustín a estas palabras de Jesús, como síntesis del mensaje de Cristo acerca de la unidad divina del Padre y del Hijo [172]. Pues la teología agustiniana, a diferencia de la oriental, parte de la unidad divina—esencia divina—para remontarse a la tripersonalidad de Dios, en conformidad con la revelación. La teología oriental pone su atención de manera particular en Dios Padre, origen fontal de toda la Trinidad por la generación del Hijo y la espiración del Espíritu. Aun reconociendo los valores teológicos de cada una de las maneras de exponer el misterio trinitario, creo que debería insistirse en Cristo, como revelador de la unidad divina del Padre y del Hijo en el Espíritu. Porque la revelación, por la que únicamente conocemos dicho misterio, ha seguido este camino al hacer hincapié en la unidad de Dios para manifestarnos luego la paternidad de Dios con respecto a nosotros en su Hijo encarnado.

Agustín entrelaza las citas del Antiguo Testamento con la revelación de Cristo acerca de la unidad de Dios, a fin de expresar que Dios ha ido autorrevelándose de manera progresiva, a través de distintos trazos en la historia de nuestra salvación. Para el obispo de Hipona, la frase de Jesús *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30) es una clara resonancia del

[172] AGUSTÍN, *De Trin.* I 17: PL 42; ed.c., p.163. Véase la exposición de la doctrina trinitaria de Agustín por KELLY: «Hay un único Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, distintos y co-esenciales en la única naturaleza divina» (*Early Christian Doctrines* [London 1960] p.272). O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1966) p.231-259.

Dt 6,4: *El Señor Dios tuyo es el único Dios.* El desdoblamiento comprensivo de la revelación acerca de la unidad y trinidad de Dios ha tenido lugar en la conciencia de la Iglesia, que Agustín reproduce en conexión con la revelación, al decir que «el Padre y el Hijo son de la misma y única esencia divina, según el *homousios* proclamado por el concilio de Nicea. En efecto, ¿qué es el *homousios* sino *Yo y el Padre somos una misma cosa?*» [173].

Por lo que al Espíritu Santo respecta, confiesa el santo que es de la misma sustancia e igualdad con el Padre y el Hijo, habiendo entre el Padre, el Hijo y el Espíritu una comunión de amor, porque Dios es caridad. Pues «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno de ellos y todos juntamente, son un único Dios [...], en el Padre se manifiesta la unidad; en el Hijo, la igualdad; en el Espíritu Santo, la concordia de la unidad e igualdad» [174].

Generación divina del Verbo

Desde la perspectiva de la unidad de Dios, según la revelación de Cristo, asciende Agustín a la relación personal del Hijo con el Padre. Cuando Cristo hace y dice en íntima referencia al Padre es un trasunto de su divino origen del Padre, que transparenta en su humanidad asumida. Cristo está totalmente *orientado* hacia el Padre, porque su mismo ser es del Padre. Por dicha razón, toda la revelación de Jesús va encaminada a darnos a conocer al Padre, de quien él es su imagen viviente, según la relación de Agustín al comentar que el hombre es 'hecho a imagen de Dios', mientras que el Hijo 'es *su misma Imagen*', por ser el Hijo nacido, no hecho del Padre, en todo sustancialmente idéntico al Padre.

Poseemos el conocimiento del Hijo, como Imagen del Padre, al ser nosotros creados a imagen del mismo. En la imagen de Dios, borrada por el pecado y restituida por Cristo, en cuanto Imagen actual del Padre, ve Agustín la relación personal del Hijo al Padre [175].

Buscando el doctor de la Iglesia alguna interpretación del misterio trinitario, pasa a tratar de las relaciones divinas. Ana-

[173] AGUSTÍN, *C. Max. Ar.* II 14: PL 42,772.
[174] AGUSTÍN, *De Trin.* VI 5,7: PL 42,927; 1 Jn 4,16; *De Doctr. Chr.* I 5,5: PL 34,21.
[175] AGUSTÍN, *De Trin.* XV 6,12: PL 42,1072; VII 6,12: PL 43,936.

liza el concepto de paternidad, partiendo de la realidad humana: «El hombre es padre por cuanto está referido a un hijo a quien ha comunicado la vida. Análogamente, Dios es Padre por su relación personal al Hijo; y el Hijo es Dios, porque está referido totalmente al Padre. No son tres omnipotentes, porque no está el Padre referido a sí mismo, sino al Hijo; ni el Hijo a sí mismo, sino al Padre; lo mismo el Espíritu, que es llamado Espíritu del Padre y del Hijo» [176]. En el mismo concepto de relación, respaldado en la Biblia, halla el santo la exposición doctrinal de la distinción personal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [177].

Después de llamar Agustín al Padre ingénito, porque no procede de otro [178], compara la creación con la generación del Verbo de la esencia del Padre, a tenor de las palabras del salmo 109,3: *Desde el seno antes de la aurora te he engendrado*. Estas palabras significan, según él, que el Padre engendró al Hijo de su misma naturaleza, a diferencia de la creación, que hizo de la nada. «Ni hubo tiempo alguno en que el Verbo no existiese, siendo el Verbo la Sabiduría de Dios Padre, como resplandor de la Luz eterna» [179].

La misma reiteración con que los evangelistas nombran a Jesús con el nombre de Hijo, en relación con el Padre, denota el origen divino del Verbo, como engendrado por el Padre, que

176 AGUSTÍN, *In Ioh. Ev.* tr.39,3-4: PL 35,1682-1683.

177 AGUSTÍN, *De Civ. Dei* XI 10,1: PL 41,325; *In Ioh. Ev.* 39: PL 35, 1682-1683; TH. DE REGNON, *Etudes* t.1 p.439-499 y t.2 p.306-307. Según A. Harnack, Agustín quitó todo rastro de subordinacionismo a la cristología-trinitaria *(Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* I [Tübingen 1909] p.304. Vers. it., *Manuale di Storia del Dogma*, Svizzera, p.155). P. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (Basel 1953) p.154 y 159-161. La exposición trinitaria de Agustín, según el autor, se apoya en la Escritura a la vez que se sirve de la psicología humana para perfilar el concepto de persona. Véase también a este propósito: M. NEDONCELLE, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?:* August. Magister I (Paris 1954) 592-602; R. TREMBLAY, *La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin:* Etudes et Rech. 8 (1952) 82-109; E. PORTALIÉ: DTC I 2346-9; F. CAYRÉ, *Patrologie* I (Paris 1953) p.719-721; J. LIEBAERT, *Histoire des dogmes. L'incarnation. Des origines au Concile de Chalcédoine* (Paris 1966). Vers. del alemán, p.172-173; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927); M. J. SCIACCA, *Trinité et unité de l'esprit:* Aug. Mag. I 521-533; C. BOYER, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne:* Greg 27 (1946) 173-199.333-352; L. SCHEFFCZYK, *Bedeutung und Grenzen der «psychologischen» Trinitätslehre Augustins*, en *Mysterium Salutis* II p.202-205.

178 AGUSTÍN, *De Trin.* XV 26,47: PL 42,1095.

179 AGUSTÍN, *Serm.* 135,3,4: PL 38,747; *Ep.* 170,4: PL 33,749; Sab 7,26.

está siempre en relación interpersonal con el Hijo, engendrando siempre el Padre al Hijo, y el Hijo naciendo siempre del Padre [180].

El conocimiento divino que el Hijo afirma tener del Padre es saberse Hijo suyo, porque, «para él, conocer al Padre es lo mismo que existir» [181]. La existencia eterna del Hijo es recibir eternamente su ser divino del Padre, naciendo de manera inmutable del mismo [182]. La analogía antropológica que Agustín establece entre la concepción de nuestra palabra, que nace de nuestro pensamiento hallándose en el interior del hombre, y la Palabra eterna que Dios profiere espiritualmente, esto es, la generación divina de su Hijo, por quien creó y renovó todas las cosas, da profundidad a su exposición sobre la procesión divina del Verbo por la generación eterna del Padre [183].

De ahí la relación personal del Hijo al Padre, a quien está esencialmente orientado, según las mismas palabras de Jesús al confesar su unidad divina con el Padre: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30). *Una cosa*, comenta Agustín, en cuanto es Dios como el Padre; *somos*, para significar que hay entre él y el Padre una relación interpersonal. Pues el Padre posee al Hijo, y el Hijo al Padre, autoposeyéndose mutuamente en la unidad divina [184]. Por lo que la distinción personal del Padre y del Hijo, no trae consigo una diferencia de esencia divina, porque con los nombres de Padre, Hijo y Espíritu no se designa la naturaleza divina, sino la relación recíproca [185] que el Padre tiene con el Hijo en la única esencia divina [186]. El Hijo es, por lo tanto, del Padre, porque procede del mismo; el Espíritu Santo es del Padre y del Hijo, porque procede de los dos, como de un único Principio.

180 AGUSTÍN, *Ep.* 238,4,24: PL 33,1047.
181 AGUSTÍN, *De Trin.* XV 14,23: PL 42,1076.
182 AGUSTÍN, *C. Max. Ar.* II 14,7: PL 42,774.
183 AGUSTÍN, *In Ioh. Ev.* tr.14,7: PL 35,1506. Puede consultarse J. MORÁN, *Las relaciones divinas según San Agustín:* Augustinus 4 (1959) 353-372; B. ALTANER, *Kleine patristische Schriften* (Berlin 1967) p.278-281.
184 AGUSTÍN, *De Trin.* VII 6,12: PL 42,945; *De Civ. Dei* I 10,1: PL 41,325.
185 AGUSTÍN, *De Trin.* V 5,6: PL 42,914.
186 AGUSTÍN, *De Trin.* VII 1-3: PL 42,935-936.

El Padre y el Hijo, único Principio del Espíritu Santo

Cristo, hablando del Espíritu Santo, afirma que procede del Padre, porque el Padre es el autor de la procesión al engendrar al Hijo y darle potestad para que también de él proceda el Espíritu Santo. El Espíritu es, por lo tanto, de los dos, procediendo de ambos [187].

Estudia Agustín cómo consta en la Sagrada Escritura la procesión divina del Espíritu Santo por parte del Hijo, según las palabras de Jesús: *No hablará el Espíritu Santo por su cuenta, sino lo que oyere* (Jn 16,13). *Oirá* de aquel *de quien* procede. Porque *oír*, para él, es saber; y saber, en lo divino, coincide con ser. Ahora bien, dado que no existe de sí mismo, sino de aquel de quien procede, en el símbolo de la audición, pertenece también al Hijo como al Padre comunicarle la vida divina [188]. Recurre el santo a los textos de Mt 10,20; Jn 20,22, y Gál 4,6, para mostrar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo: «Si cuanto tiene el Padre lo posee igualmente el Hijo, tiene el Hijo recibido del Padre el que el Espíritu Santo proceda también de él» [189].

Resuelve la temporalidad que podría prejuzgar todas estas cuestiones al sostener que del mismo modo que la generación divina del Hijo por parte del Padre ha tenido lugar al margen del tiempo, en la procesión del Espíritu Santo de ambos *no*

187 AGUSTÍN, *C. Max. Ar.* II 14,1: PL 42,770; Jn 15,26. Puede verse H. J. LAUTER, *Der Heilige Geist, die «Gabe» der innergöttlichen Liebe:* Wissenschaft und Weisheit 19 (1956) 109-116. El principio de la espiración del Espíritu Santo consiste en el amor recíproco del Padre y del Hijo. También V. RODZIANO, *«Filioque» in Patristic Thought:* Studia Patristica II 295-308. El primer Padre latino que introdujo el término *Filioque* fue San Agustín. P. TH. CAMELOT, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit «a Filio» ou «ab utroque»:* Russie et Chrétienté 4 (1950) 179-192; J. BOURLEIGH, *The Doctrine of the Holy Spirit in the latin Fathers:* Scottisch Journal of Theology 7 (1954) 113-132; F. LEOTTA, *La Persona dello Spirito Santo nella dottrina di S. Agostino* (Roma 1948); R. BOIGELOT, *Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de Saint Augustin:* NRT (1930) 5-16; M. SIMONETTI, *La processione dello Spirito Santo nei Padri latini:* Maia 7 (1955) 308-324.

188 AGUSTÍN, *In Ioh. Ev.* tr.99,4: PL 35,1888.

189 AGUSTÍN, *De Trin.* XV 26: PL 42,1094; *In Ioh. Ev.* tr.99,6,7: PL 35,1888s; F. CABALLERA, *La doctrine de Saint Augustine sur l'Esprit-Saint à propos du «De Trinitate»:* RechThAncMéd (1931) 5-19; G. MASCIA, *La teoria della relazione nel «De Trinitate» di S. Agostino* (Napoli 1955). Según A. Harnack *(Lehrbuch der Dogmengeschichte* II p.307-308), la procesión del Espíritu Santo, en Agustín, es del Padre y del Hijo.

hay tampoco ningún elemento temporal de *un antes y un después* [190]. Porque en Dios no hay lugar para lo temporal, pues teniendo el Padre y el Hijo la misma esencia numéricamente única, tienen de común que de ambos proceda el Espíritu Santo; he ahí la unidad agustiniana del principio de la procesión de la tercera Persona de la Santísima Trinidad.

Las categorías bíblicas de la santificación del hombre por el Espíritu abren nuevos horizontes al santo en la comprensión de la divinidad del Espíritu Santo. Pues al afirmar la Escritura que somos templos del Espíritu Santo, confiesa su divinidad, por cuanto glorificamos y llevamos en nuestro cuerpo al mismo Dios, al ser templos de su Espíritu [191]. Todas las acciones salvíficas que Dios obra en nosotros por su Espíritu, según la constatación del dato revelado, nos muestran que el Espíritu es Dios, igual al Padre y al Hijo. El gran principio bíblico de que únicamente Dios puede deificar al hombre es relatado aquí por Agustín. La santificación divina que nos confiere el Espíritu es signo de su relación divina con el Padre y el Hijo, de quienes procede.

Adentrándose un poco más el doctor de la Iglesia en la problemática de la procesión del Espíritu Santo, se pregunta inmediatamente: ¿por qué el Espíritu Santo no es Hijo? La Escritura, interpretada a la luz de la tradición, le ofrece la clave de la solución a tenor de la diversidad de conceptos que entraña la generación divina del Hijo y la procesión del Espíritu [192].

El Espíritu, sin embargo, no es de naturaleza distinta a la del Padre y el Hijo, sino que posee la misma vida divina del Padre y del Hijo, porque, siendo el Padre la Vida, comunicó también al Hijo ser Vida por lo que respecta a la procesión del Espíritu Santo del mismo como procede del Padre [193].

Agustín soluciona armoniosamente la tensión entre la unidad divina y la revelación tripersonal de Dios. Así todas las obras *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres divinas

[190] AGUSTÍN, *De Trin.* XV 26,47: PL 42,1094.

[191] AGUSTÍN, *Ep.* 238,4,21: PL 33,1046; 1 Cor 6,19-20. Puede consultarse S. ZEDDA, *L'adozione a Figli di Dio e lo Spiritu Santo:* Analecta Biblica 1 (Roma 1952) 43-45. Conforme a la tradición griega y latina, Agustín considera nuestra adopción divina como obra del Espíritu Santo. También A.-M. LA BONNADIÈRE, *Le verset paulinien Rom.* 5,5 *dans l'ouvre de S. Augustin:* August. Magist. II (Paris 1954) 657-665.

[192] AGUSTÍN, *C. Max. Ar.* II 14,1: PL 42,770.

[193] AGUSTÍN, *In Ioh. Ev.* tr.99, 9: PL 35,1980.

Personas, dado que Dios, cuando se manifiesta al hombre en su obrar, se revela como el único Dios; porque el obrar divino nace de la voluntad divina, que es única, como única es la naturaleza divina [194]. Las acciones salvíficas, sin embargo, que la Escritura atribuye a alguna de las Personas divinas revela lo específico de su personalidad en la comunidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [195]. J. N. D. Kelly reconoce que Agustín esbozó las líneas maestras de la teología trinitaria posterior acerca de la apropiación, al reconocer que conviene aplicar a cada una de las divinas Personas en las operaciones salvíficas la función que le compete en razón de su origen [196].

Conclusión

La originalidad teológica del Obispo de Hipona es su sistematización trinitaria, que resolvió múltiples problemas a la Iglesia. La fundamentación bíblica del misterio trinitario ocupa su parte principal, desplegada en el progreso de la revelación de este misterio. Ilumina además Agustín la comprensión del dato revelado, vivido en la fe trinitaria de la Iglesia, al sentirse solidario de toda una rica tradición que procura esmeradamente recoger.

La preocupación de verter en las categorías de su tiempo la revelación trinitaria constituye su aportación peculiar al progreso dogmático de dicho misterio. Su método de reflexión teológica se inclina mucho más del lado de la Escritura que del de la metafísica, al utilizar esta última como elemento de comprensión puesto al servicio de la revelación.

La afirmación clara de la consustancialidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu se inserta armónicamente en toda la tradición anterior. Es también mérito singular de Agustín

194 AGUSTÍN, *De Symb.* 2,3: PL 40,629.

195 AGUSTÍN, *Ep.* 169,2,6: PL 33,744.

196 J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960) p.271-279. También puede consultarse S. ZEDDA, o.c., p.44-45; J. TOMÁS, *De partibus S. Augustini in evolutione doctrinae trinitariae* (Romae 1952, dact.); E. MÜLLER, *Augustinus Lehre von der Einheit und Dreieinheit für sein und erkennen* (Erlangen 1929); H. PAISSAC, *Théologie du Verbe: Saint Augustin et S. Thomas* (Paris 1951); L. MARTÍNEZ, *El problema de razón de la Unidad y Trinidad en los SS. PP.*: EstEcl 7 (1946) 347-398. Acerca de la doctrina trinitaria de Agustín: J. L. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin* (Paris 1960); S. VERGÉS, *La Encarnación del Verbo y la Iglesia* (Roma 1966) p.44-45.

la formulación dogmática de la procesión del Espíritu Santo del Padre *y del Hijo* dentro de su fundamentación bíblica. Pero, sobre todo, el resorte humano del amor y del conocimiento con que Agustín ilustra la revelación del misterio trinitario es único en la tradición patrística. Por aquí se vislumbra cuánto importa al santo interesar a todo el hombre en la aceptación vital de dicho misterio en el doble plano salvífico e inmanente al confesar que Dios es Caridad y que sólo amando a Dios tendremos acceso a su vida trinitaria.

Intervenciones oficiales de la Iglesia

El concilio Romano

Sobre la Trinidad.—Confiesa dicho concilio la consustancialidad divina del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, enumerando todos los errores opuestos a la divinidad del Espíritu Santo. Luego proclama la filiación divina de Jesús, el mismo Verbo nacido del Padre y nacido de María [197].

Decreto de San Dámaso sobre el Espíritu Santo

Después de relacionar la misión del Espíritu Santo con el misterio de Cristo, pasa a exponer bíblicamente la procesión divina del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, no sólo porque es llamado el Espíritu del Padre, sino también Espíritu de Cristo (Jn 15,26; Rom 8,9), y porque recibirá de lo *mío y os lo anunciará a vosotros* (Jn 16,14) [198].

Símbolo Toledano I

Confiesa dicho Símbolo la distinción de las Personas divinas por razón de las procesiones en el seno mismo de la Trinidad, salvando la unidad y trinidad de Dios por su consustancialidad divina; esto es, las tres divinas Personas son un único Dios por compartir la única esencia divina. Excluye la posibilidad de que nada ni nadie pueda llamarse Dios, frente al priscilianismo [199].

197 DSch 152-177 (58-82); PG 82,1221B.
198 DSch 168 (83).
199 J. A. de Aldama, *El Símbolo Toledano I, su texto, su origen, su posición en la historia de los Símbolos:* Analecta Gregoriana 7 (Romae 1934) 132-145.

El Símbolo «Quicumque»

Este Símbolo, de inspiración agustiniana, se inserta en la misma temática doctrinal: debe venerarse la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad [200].

San Inocencio I

Hace una confesión trinitaria con motivo de determinar la validez bautismal frente a los paulinistas y novacianos [201].

Concilio de Efeso (431)

Nombra el misterio trinitario al confesar al Verbo del Padre, y al aludir expresamente al Símbolo del concilio de Nicea, congregado por el Espíritu Santo [202].

San León Magno (440)

Sobre la Trinidad frente a los modalistas.—En primer lugar rechaza el error modalista acerca de la única persona en la Trinidad y señala el error de Sabelio y de los patripasianos, confesando la consustancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la unidad de esencia divina. Por esto, Dios se distingue radicalmente de toda criatura, que únicamente participa de la bondad de Dios [203].

Sobre la Encarnación del Verbo.—Cita el Símbolo Apostólico, profesando la fe en Dios Padre y en Jesucristo nuestro Señor, su único Hijo, que nació del Espíritu Santo de María la Virgen [204].

Jesucristo en la Trinidad es de la misma y única naturaleza que el Padre y el Espíritu Santo [205]. El dogma está expresado en un categorial ya adquirido, acentuando al mismo tiempo la dimensión salvífica de la revelación trinitaria al relacionar el misterio trinitario con el misterio de la encarnación del Verbo.

200 DSch 75 (39); H. BARRE, *Trinité que j'adore. Perspectives théologiques* (Paris 1965); TH. DE REGNON, *Etudes* t.1 (Paris) p.301-435.
201 DSch 214 (97).
202 DSch 250-265 (111a).
203 DSch 284-285.
204 DSch 290-292.
205 DSch 297.

Concilio de Calcedonia (451)

Reitera la fórmula de la consustancialidad del Padre y del Hijo, engendrado por el Padre antes de todos los siglos, Señor Dios, Hijo unigénito, según el concilio de Nicea; y de la divinidad del Espíritu, según el Constantinopolitano I [206].

San León I (459)

Acerca del examen de fe antes de la consagración episcopal.—Dicho examen versa sobre la fe en el único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas iguales y coeternas [207].

Hormisdas

Sobre la divina Trinidad.—Proclama la adoración al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, la Santa Trinidad, que, única en la esencia, es, a la vez, Dios Padre quien engendra al Hijo, que nace, y al Espíritu propio [208]. Se inserta en la tradición de la fe eclesial sin aportar al respecto otro progreso que acentuar la distinción personal.

Juan II (533-535)

En el de *Unus de Trinitate passus est* nombra el misterio trinitario y designa al Hijo del Padre con el nombre de persona y de hypóstasis, según la terminología griega. Es un documento cuyo signo es la posesión tranquila de una fe ya adquirida después de mucha tensión y esfuerzo [209].

Concilio Constantinopolitano II (553)

Trinidad divina.—Reitera la confesión trinitaria en términos muy concisos al hablar de una única naturaleza y una única virtud, única divinidad que debe adorarse en tres subsistentes o personas. Glosando el texto paulino, confiesa al único Dios, Padre, de quien son todas las cosas; y al único Señor, Jesucris-

[206] DSch 301 (148); E. SCHWARTS, *Concilium Universale Chalcedonense* (Berolini 1933) Acta Conc. Oecum.; A. GRILLMAIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* II (Würzburg 1953); J. LIEBAERT, *L'incarnation. Des origines au Concile de Chalcédoine* (Paris 1966).
[207] DSch 325.
[208] DSch 367.
[209] DSch 401 (201).

to, por quien son todas las cosas; y al único Espíritu Santo, en quien subsisten todas las cosas [210].

Pelagio I (556)

Acerca de la divina Trinidad.—El Símbolo de fe profesado por el Papa consta de una triple articulación, en la que se afirma la unidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu, explicitando lo propio de cada una de las divinas Personas. Acerca de Dios Padre se proclama que es omnipotente e ingénito. En este aspecto recoge el filón de toda la tradición anterior, que designa al Padre como el ingénito y el que da la vida. Sobre el Hijo, consustancial al Padre, engendrado de la misma sustancia del Padre antes de todos los siglos, omnipotente e igual al Padre. Y acerca del Espíritu Santo, también igual al Padre y al Hijo y consustancial a ellos, que, procediendo del Padre, es el Espíritu del Padre y del Hijo.

No deja de ser significativo el uso ya seguro de la terminología adecuadamente elaborada acerca de la consustancialidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu, como tres personas de la única esencia o naturaleza divina. Las palabras del mandato de bautizar del Señor de Mt 28,19 también aparecen interpretadas a la luz de la conciencia eclesial, que ve en ellas la revelación de dicho misterio en boca de Cristo [211].

Sobre la fórmula bautismal.—A propósito de la fórmula bautismal de los ya bautizados que entran en la Iglesia, nos transmite una confesión trinitaria de tanto mayor valor cuanto que va vinculada a la liturgia sacramental, como expresión auténtica de la fe de la Iglesia [212].

Concilio Bracarense

Acerca de la Trinidad.—De forma taxativa expone la fe de la Iglesia sobre la Santísima Trinidad, tres Personas de la única sustancia y potestad, frente al error de Sabelio y de los priscilianistas [213].

En estos documentos es necesario advertir la constante en la expresón dogmática de dicha misterio con una continuidad de fe frente a las doctrinas contrarias.

210 DSch 421 (213).
211 DSch 441.
212 DSch 445 (429).
213 DSch 451 (231).

Concilio Toledano III

Sobre el misterio trinitario.—Confiesa que el Padre ingénito, que engendró de su divina esencia al Hijo para sí, es coeterno con él, siendo una la Persona del Padre, que comunicó la vida al Hijo, que subsiste en la misma esencia divina del Padre. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y es de la misma sustancia del Padre y del Hijo; tercera Persona de la santísima Trinidad, que comparte la misma esencia del Padre y del Hijo. Pone de relieve también el aspecto salvífico de la revelación del único Dios-Trinidad en la encarnación del Hijo, que restituyó a la humanidad su primera vocación a la filiación divina [214].

Este sínodo acusa, sin duda, un progreso en la misma expresión de la fe trinitaria de la Iglesia en sus documentos oficiales, por cuanto aporta una exposición de la relación personal del Padre al Hijo en la reciprocidad mutua de comunicar el Padre al Unigénito la vida divina, y de recibirla el Verbo por la divina generación, en el marco de la revelación salvífica del misterio trinitario.

San Gregorio I, Magno (590)

El valor de su testimonio de fe trinitaria radica en transmitir la *praxis de la Iglesia* en la administración sacramental, por la que vive ella existencialmente la revelación divina de dicho misterio [215].

Concilio Lateranense (649)

Después del concilio Toledano IV, en que se afirma el símbolo triádico-cristológico, según las Escrituras a la luz de la tradición de los Santos Padres, y del Toledano VI, que reitera el mismo credo acentuando el aspecto de Dios-Padre, como Principio fontal de toda la Trinidad, históricamente, el concilio Lateranense se inserta en la línea de dicha tradición frente a las corrientes erróneas que niegan la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, único Dios en tres subsistentes consustanciales de la única divinidad [216].

[214] DSch 470.
[215] DSch 475.478 (248).
[216] DSch 501 (254).

La Iglesia, en sus documentos oficiales y en sus profesiones públicas de fe, expone el dogma trinitario confesando lo que es Dios en sí mismo a raíz de las intervenciones personales de Dios en nuestra historia de la salvación. La encarnación del Verbo, como cumplimiento del plan salvífico del Padre, y la misión divina del Espíritu por Cristo, en nombre del Padre, constituyen la espina dorsal de dichos documentos eclesiales.

CONCLUSIONES

La revelación de Dios en Cristo, según la fe de la Iglesia y los escritos de los Santos Padres, acusa un desdoblamiento progresivo en la doble vertiente de la conceptualización y la terminología.

La Iglesia ha pasado de una confesión de la fe trinitaria en inmediata conexión con el *kerygma* apostólico a una expresión más consciente de la misma al tener que cumplir su divina misión de evangelizar a todos los hombres, haciéndose presente en medio de sus diversas culturas para integrarlas, no de manera sincretística, sino después de una metamorfosis cristiana. De ahí las tensiones producidas en el mismo seno de la Iglesia cuando algunos Padres han usado expresiones menos adecuadas para la exposición teológica de dicho misterio. No falta, sin embargo, un rico filón de doctrina trinitaria que se ha ido enriqueciendo a través de las diversas vicisitudes históricas por las que ha pasado la Iglesia; ella se sabe idéntica a sí misma al reconocer que está asistida por el mismo Espíritu de Jesús en la exposición de su divino mensaje.

En esta encrucijada convergen varias líneas, que Dios, en la historia salvífica de la Iglesia, ha ido trazando con mano providencial. La fe del pueblo de Dios, expresada en el acto cultual del bautismo, la Eucaristía y los símbolos, se ha encarnado también en la cultura humana, para que toda la creación fuera un himno al Dios creador, que ha revelado su amor al hombre en la misión de su Hijo y en la comunicación de su Espíritu.

La teología de la revelación salvífica de dicho misterio ha encontrado acogida en muchos escritos de los Santos Padres. Aunque han sido muy distintos los ángulos de vista desde los que han contemplado dicho misterio, sin embargo, han coin-

cidido en que la deificación del hombre era la gran epifanía de Dios, que, comunicándose a la criatura, se autorrevelaba al mismo tiempo. El Verbo, encarnándose, en orden a la realización soteriológica del encuentro personal de Dios con la humanidad, nos ha revelado el rostro divino del Padre y nos ha hecho partícipes de su mismo Espíritu de filiación.

La Iglesia ha tenido que subir a dos cumbres para otear tranquila el misterio revelado. Dos concilios ecuménicos patentizan los esfuerzos de la Iglesia en la confesión de su fe trinitaria: En el de Nicea cerraba la puerta al arrianismo al confesar la consustancialidad divina del Verbo con el Padre; en el de Constantinopla I sacaba la máscara al error macedoniano al proclamar claramente la divinidad del Espíritu Santo.

La formulación del dogma trinitario se vio todavía enriquecida con las nuevas aportaciones del progreso dogmático acerca de la terminología trinitaria—último paso en la toma de la conciencia eclesial sobre dicho misterio—. Fue la obra de los grandes Capadocios. Agustín representará un momento privilegiado de la Iglesia al sistematizar de manera admirable la revelación trinitaria dentro del marco de la historia salvífica. Su exposición trinitaria cabalga sobre la revelación y la razón, aunque mucho más se apoya en aquélla que en ésta.

Los Santos Padres, tanto Apostólicos como Apologetas y siguientes, en la concordancia de sus voces, se hacen eco de la fe de la Iglesia de Cristo en dicho misterio. La elaboración de su teología trinitaria, por otra parte, presenta los elementos suficientes—a pesar de sus regresiones—para deducir sus conceptos de «persona» y «esencia divina», nunca desvinculados de la revelación salvífica del misterio trinitario. Es importante, pues, constatar el progreso evolutivo que presentan en la exposición de dicho misterio.

No ha cesado nunca la Iglesia de confesar en cada tiempo la revelación del misterio trinitario, sea en boca de los Santos Padres, sea en sus documentos solemnes, muy sensibles a los signos de los tiempos, para captar mejor la revelación recibida. Es significativo que la exposición teológica acerca de la revelación de dicho misterio, en conexión con la encarnación del Verbo, como revelador del Padre y dador de su Espíritu, esbozada por los Padres Apostólicos, y luego orquestada magníficamente por San Ireneo y otros Padres, haya tenido actual-

mente resonancias en el concilio Vaticano II, en donde la teología trinitaria es expuesta en relación con la revelación salvífica del Verbo encarnado.

Presencia de la teología trinitaria de los Santos Padres en el concilio Vaticano II

La cristología es el eje que atraviesa toda la edad patrística. El Verbo encarnado concentra toda la atención teológica de los Santos Padres, porque en él se nos revela el Padre y por él participamos del Espíritu de Dios. La vida trinitaria de Dios se interioriza en nosotros por la acción del Espíritu, que nos configura a la imagen del Hijo del Padre.

El cristocentrismo es también el gozne en el que se mueve la exposición trinitaria del Vaticano II. En Cristo ve realizado el concilio el designio divino del Padre sobre nosotros al darnos acceso a Dios en un mismo Espíritu.

Así, pues, la misma trayectoria recorrida por los Santos Padres, es de nuevo reiterada por la Iglesia del Vaticano II: el plan salvífico del Padre preside la historia de la salvación al enviarnos a su propio Hijo para hacer de nosotros sus hijos por la comunicación de su Espíritu.

La teología patrística vinculaba el hecho de la creación con la historia de la salvación al proclamar la preexistencia divina del *Logos*—según la revelación de San Juan—, por quien el Padre confiere el ser a todas las cosas y las conserva providencialmente. La doctrina paulina de la creación de todas las cosas por Cristo y en Cristo, como Primogénito de toda la creación, resuena también vibrante en la exposición trinitaria de los Santos Padres al ver en el Hijo del Padre aquel por quien nos viene la vida de Dios a nosotros.

La cristología patrística, demasiado condicionada, sin embargo, por una concepción filosófica, en contraste incluso alguna vez con la fe trinitaria profesada oficialmente por la Iglesia, no siempre acierta a salvar la tensión entre el Dios creador y el Verbo al describir el origen divino de éste en relación con la formación del cosmos.

El Vaticano II, por su parte, recurre a la Palabra de Dios, a la luz de la interpretación patrística, al hablar del hombre, invitado a ser hijo del Padre conforme a la imagen del Primo-

génito de la creación, liberando a la teología patrística de los condicionamientos filosóficos que habían oscurecido a veces la exposición doctrinal de la revelación trinitaria. Así confiesa el concilio al *Dios que lo crea y conserva todo por su Verbo* (Jn 1,3) para proyectar su mirada hasta el Hijo de Dios en el seno del Padre, en quien nos invita graciosamente a su amistad sobrenatural, haciéndonos consortes de su divina naturaleza por la misión de su Espíritu de vida.

Los elementos teológicos, esbozados por los Santos Padres acerca de la creación, como primera epifanía de Dios en su Hijo, reciben en el Vaticano II un desarrollo completo al relacionar la creación con la revelación de Dios en Cristo. Para el Vaticano II, la creación tiene un sentido salvífico—dentro de una perspectiva crística—al ser el marco de la revelación e irrupción de Dios en nuestra historia en el envío divino de Cristo por el Padre para instaurar la nueva creación. Así, el boceto de la teología patrística sobre el misterio trinitario en relación con el cosmos adquiere sus debidas proporciones en dicho concilio, al poner en primer plano la gratuidad de nuestra invitación a la filiación divina por el Verbo encarnado.

Lo más característico todavía de la doctrina trinitaria del Vaticano II es su exposición acerca de Dios revelado en Cristo, cuya enseñanza habían ya delineado los Santos Padres, como vimos, en particular Clemente, Ignacio e Ireneo. Aquí es donde más se manifiesta el sentido cristológico del Vaticano II. En la *Dei Verbum*, citando las palabras de Heb 1,1-2 y de Ef 2,18, hace referencia *a Dios que nos habló por su Hijo para que por su medio tuviéramos acceso al Padre en el Espíritu Santo.* La revelación llega a su culmen en Cristo, porque en él vemos el mismo rostro divino del Padre al ser el Hijo la Imagen viva del Padre.

La temática de los Santos Padres acerca del misterio salvífico de Cristo: encarnación, muerte y resurrección, como la revelación del amor de Dios en Cristo, ha sido cuidadosamente recogida por el Vaticano II [217].

Dicha revelación se convierte en vida para nosotros me-

[217] Cf. const. dogm. *Dei Verbum* (I 4): «El Verbo hecho carne [...] con su muerte y resurrección gloriosa y con el envío del Espíritu de verdad completa la revelación». También declar. *Dignit. human.* (I 11): «En Cristo Jesús Dios se manifestó»; y *Dei Verbum* I 2-4; *Lumen gentium* I 7.

diante la acción divina del Espíritu de Cristo, que el mismo Jesús nos envía en su retorno glorioso al Padre, consumada su obra salvífica. El Espíritu congrega a los que creen en Cristo en la unidad del Cuerpo místico de Cristo, para que sean un signo en la tierra de la comunidad divina de Padre e Hijo en el Espíritu. Según las palabras de San Cipriano, citadas por el mismo concilio: «Para que se manifieste toda la Iglesia como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [218].

La relación de la revelación trinitaria con el misterio de la Iglesia, que había tenido ya acogida en la teología de los Padres más representativos, ocupa un lugar muy principal en el Vaticano II [219]. Pues en la Iglesia encuentra el hombre su plena

218 S. CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23: PL 4,533; HARTEL, III A; *Lumen gentium* I 4.

219 «El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (cf. 1 Cor 3,16; 7,19) [...] y la conduce a la unión consumada con su Esposo» (cf. S. IRENEO, *Adv. haer.* III 24,1: PG 7,966B; HARVEY 2, 131; ed. SAGNARD, *Sources chr.* p.398; *Lumen gentium* I 4). A propósito de la Iglesia misionera, habla el concilio de la vida íntima de Dios: «La Iglesia procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre. Pero este designio dimana del «amor fontal» de Dios Padre, que, siendo principio sin principio, del que engendra el Hijo y procede el Espíritu Santo por el Hijo [...], llamándonos además graciosamente a participar con El en la vida» (decreto *Ad gentes* I 2). En el decreto *Unitatis redintegratio* I 2, hace referencia al modelo y principio supremo de la unidad de la Iglesia, el misterio trinitario; también, ibid., I 7; II 6; *Gaudium et spes* IV 40. Puede consultarse acerca de los textos trinitarios del Vaticano II: *El Misterio Trinitario a la luz del Vaticano II. Semanas de estudios trinitarios* (Salamanca 1967). También M. PHILIPON, *La Sma. Trinidad y la Iglesia.* G. Baraúna (*La Iglesia del Vaticano II* [Barcelona 1966] p.341-363) considera el texto de Ef 1,3.22 clave de bóveda de la eclesiología trinitaria del Vaticano II (p.347). ID., *La très Sainte Trinité et l'Eglise: L'Eglise de Vatican II* (Paris 1968): Unam Sanctam II 275-298; H. DE LUBAC, *La Révélation consommé dans le Christ: La Révélation divine* (Paris 1968): Unam Sanctam 70,157-302, en particular p.215 y 165. «Dios, que es amor, se da a los hombres en Cristo». R. LATOURELLE, *Le Christ, signe de la révélation selon la Constitution Dei Verbum:* Greg 47 (1966) 686-687; J. ALFARO, *El Misterio de Cristo en el Vaticano II: Estudios sobre el C. Vaticano II* (Bilbao 1966) p.31-56; E. STAKEMEIER, *Die Konstitution über die göttliche Offenbarung* (Paderborn 1966); R. SCHUTZ-M. THURIAN, *La Révélation selon le I Ch. de la Constitution: La Révélation divine* (Paris 1968) p.463-469; J. M. ALONSO, *El Misterio de la Iglesia: Comentarios a la Constitución dogmática* (Madrid 1966); acerca de la Trinidad y la Iglesia, p.138-165. Zoghby (*Identité du Verbe rédempteur et du Verbe créateur: L'Eglise de Vatican II* [Paris 1966] p.508-511) afirma que el Verbo creador ha depositado, según los Padres griegos, un germen divino en cada ser humano; el Espíritu de Dios ha cultivado dicho germen para recibir, según la divina pedagogía, al Verbo hecho carne. E. SCHLINK, *La Révélation divine en Jésus-Christ; La*

realización individual y social, al vincularse personalmente con Dios por estar inserto en la comunidad eclesial, que vive del mismo amor del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu. La comunidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu no es sólo el Ejemplar, sino el mismo Principio vital de la unidad de la Iglesia, transida toda ella de la mutua caridad del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo, según la petición de Cristo al Padre: *Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros* (Jn 17,21).

La referencia de la Iglesia al misterio trinitario se despliega en la relación íntima de éste con cada hombre del pueblo de Dios hasta la manifestación plena de la escatología, en la que Cristo nos hará definitivamente hijos del Padre. Así, la dimensión antropológica de la revelación, que constituía un gran filón doctrinal de la tradición patrística al evocar la deificación del hombre, como manifestación de la divinidad del *Logos* y del Espíritu en la unidad del Padre, tiene un relieve especial en las páginas del Vaticano II.

El concilio Vaticano II, siguiendo las huellas de los Santos Padres, proyecta una nueva luz sobre la comprensión del misterio trinitario a tenor de los signos de los tiempos, en la doble vertiente salvífica e inmanente. Atento el concilio a la manera como Dios en la Sagrada Escritura nos deja ver su divino rostro, también él nos describe el obrar salvífico de Dios, registrado en los textos más fundamentales, en particular en los sinópticos, Juan, Pedro y Pablo, en sintonía con la interpretación patrística, para introducirnos en la intimidad divina del Padre y del Hijo en el abrazo del amor del Espíritu. A través, pues, de lo que es Dios 'para nosotros', confiesa el concilio lo que es 'Dios en sí mismo'. El misterio trinitario, revelado por las Escrituras, elaborado durante siglos por los Santos Padres en el plano conceptual y terminológico y confesado solemnemente por la fe de la Iglesia, sobre todo en dos concilios ecuménicos, Nicea y Constantinopla, tiene hoy una vibración actual en el Vaticano II.

La teología trinitaria del Vaticano II es un retorno a las fuentes de la revelación, en donde Dios se nos da en Cristo. La voz autorizada de los Padres y la toma de conciencia cada

Révélation divine (Paris 1968) p.500-2; J. RATZINGER, *Die Väter und die gegenwärtige Theologie:* Kleronomía 1 (1969) 15-38.

vez más clara de la Iglesia han dirigido los pasos de la Iglesia de hoy en la vivencia de dicho misterio. Porque la penetración viva del misterio trinitario está en relación con el progreso dogmático de la Iglesia, que se encarna en cada una de las épocas de la historia vinculando y enriqueciendo el pasado con el presente, conforme a la dinámica de su fe en Cristo, en quien perennemente se nos manifiesta el Padre y se nos comunica el Espíritu.

La exposición bíblica del Dios revelado en Cristo, a la luz de los Santos Padres, nos ha abierto nuevos horizontes a la comprensión de dicho misterio, según la doctrina actual del concilio Vaticano II.

Parte tercera

REFLEXION TEOLOGICA SOBRE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD EN LA UNIDAD DIVINA

POR

José M.ª Dalmau, S.I.

Profesor en la Facultad de Teología de San Francisco
de Borja, de Barcelona-San Cugat

BIBLIOGRAFIA GENERAL

San Agustín, *De Trinitate* XV: PL 42,819-1098; ed. bilingüe: BAC, 39.
Santo Tomás de Aquino, *Opera omnia* (ed. Parma 1852ss); las dos *Sumas*, ed. León XIII, IVss; el tratado *De Trinitate* de la *Summa Theologica* I q.27-43 tomo IV, con los comentarios de Tomás de Vío, Card. Cayetano (1888); ed. bilingüe: BAC, 56.
San Buenaventura, *Opera omnia* (Quaracchi 1882) I; ed. española: BAC, 36.
Juan Duns Scoto (Quaracchi 1912, 1950), ed. bilingüe: *Dios Uno y Trino, Quodlibetos:* BAC, 193, 277.
Juan Capreolo, *Defensiones theologicae S. Thomae Aquinatis* I (Tours 1900).

F. de Toledo, *In Summa Theologica S. Thomae Enarratio* t.1 (Romae 1869)
D. Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem... D. Thomae* (Salamanca 1585).
G. Vázquez, *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis* t.1 (Venetiae 1600).
Fr. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio libri duodecim*, ed. Vives, *Opera omnia* t.1 (París 1856).
D. Ruiz de Montoya, *Commentaria ac Disputationes in primam partem S. Thomae de Trinitate* (Lyon 1624).
Juan de Sto. Tomás, *Cursus theologicus in Summam Theologicam D. Thomae* IV (París 1883).
Salmanticenses, *Cursus theologicus Summam theologicam Angelici Doctoris S. Thomae complectens* II (París 1876).
Cl. Frassen, *Scotus Academicus...* II (París 1900).
R. Billuart, *Cursus theologicus iuxta mentem Divi Thomae* II (París 1886).
Wirceburgensis, *Theologia* (H. Kilber) III (París 1852).
M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholische Dogmatik* II (Friburgo 1945).
— *Los misterios del Cristianismo* c.2 (Barcelona 1950).
J. B. Franzelin, *Tractatus de Deo Trino secundum personas* (Romae 1895).
L. Billot, *De Deo Uno et Trino* (Romae 1897).
P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Romae 1953).
M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I (Munich 1960).
J. M. Dalmau, *Sacrae Theologiae Summa* II: *De Deo Uno et Trino:* BAC, 90 (Madrid 1964).
B. Lonergan, *De Deo Trino* (Romae 1964).
Mysterium Salutis II c.2-5 (Einsiedeln 1967).

G. Bardy-A. Michel, *Trinité*, en DTC 15 (París 1950) 1545-1855 (con referencias a otros artículos).
Dreifaltigkeit, Trinitätslehre (varios autores): LThK 3, 543-564; 10, 360-363 (Friburgo 1959, 1965).
Th. de Regnon, *Etudes de Théologie positive sur la sainte Trinité* 4 vols. (París 1892-1900).
A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* (Münster 1923).
M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927).
— *Der Liber propugnatorius des Thomas Angelicus und die Lehrunterschiedene*

zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus II Th: BeitGphM 29 (Münster 1929).
F. Taymans d'Eypernon, *Le mystère primordial. La Trinité dans sa image vivante* (Brusels 1956).
J. Rabeneck, *Das Geheimnis des Dreipersönlichen Gottes* (Friburgo 1950).
A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Paris 1956).
Lumière et Vie, *Le Mystère de la Sainte Trinité. II Développements historiques* (Paris 1956).
B. Lonergan, *Divinarum processionum conceptionem analogicam evolvit* (Romae 1957).
P. Vanier, *Théologie trinitaire chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1957).
J. Schneider, *Die Lehre vom dreinigen Gott in Schule des Petrus Lombardus* (Munich 1961).
K. Rahner, *Theós en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* I (Madrid 1961) p.93-168.
— *Advertencias sobre el tratado dogmático de Trinitate:* ibid., 4 (Madrid 1962) p.105-138.
S. Richard, *The Problem of on Apologetical Perspective in the Trinitarian Theologie of St. Thomae Aquinas:* AnalGreg 131 (Romae 1963).
F. Bourassa, *Sur le traité de la Trinité:* Greg 47 (1966) 254-285.

Preámbulo

DIOS UNO

Es obvio que la doctrina patrística sobre Dios en cuanto es uno debió de ser abundantísima y como previa a la especulación trinitaria. La religión cristiana es esencialmente monoteísta; más aún, es la única doctrina que ha conservado sin errores la verdad sobre la divinidad, continuando y completando el monoteísmo heredado de la tradición israelita, la cual conservó ciertamente en los libros sagrados del AT la revelación de Dios único frente al politeísmo circundante y sus derivaciones, pero no sin imperfecciones y deformaciones, que hubo de corregir y poner en su punto el NT. Porque es un hecho singular que, siendo la revelación trinitaria la «sustancia del NT», como dijeron los Santos Padres y recuerda León XIII [1], es asimismo la religión cristiana la única doctrina que juntamente nos ha proporcionado el verdadero conocimiento de Dios en cuanto uno, en la medida que es posible en el estadio peregrino de la vida terrestre; tan enraizada está de hecho la Trinidad personal en la naturaleza divina; realidad que no supieron conocer ni el judaísmo ni el islamismo en sus pretensiones monoteístas anti-cristianas. Por lo cual, la tradición patrística, guiada por la luz del Espíritu Santo, en el mismo auge de las controversias trinitarias no pudo menos de exponer, penetrar, desarrollar y defender contra las deformaciones de la pobre mente humana el misterio de la unidad de Dios y de su naturaleza.

Tres son los factores de la doctrina patrística sobre el conocimiento, la naturaleza y atributos de Dios uno, factores fácilmente perceptibles en la simple lectura de las obras que nos han legado los Santos Padres [2]. El primero y principal, la Sa-

[1] Enc. *Divinum illud:* Cavallera, *Thesaurus* p.608.

[2] Resumimos en estas pocas páginas el extenso y ponderado estudio que sobre la teología patrística de la divinidad dio X. M. Le Bachelet en las nutridas páginas del DTC 4,1023-1152, que creemos conserva aún hoy todo su valor. La literatura sobre las cuestiones que se han suscitado sobre la mentalidad de casi todos los escritores eclesiásticos de los primeros siglos ha sido y continúa siendo abundante. En el mismo DTC se halla indicado lo más sustacial publicado hasta su redacción en el artículo citado y en los dedicados a cada uno de ellos. Después de los tratados clásicos de Pe-

grada Escritura, meditada y vivida en la Iglesia. Basta observar que sus escritos son con frecuencia explicaciones y comentarios de la palabra de Dios; y aun cuando expresamente no lo son, la doctrina que en ellos enseñan los pastores y doctores de la Iglesia vive de la revelación consignada en los libros sagrados. El segundo factor es la controversia que debió sostener continuamente con el paganismo ambiental en sus diversas formas (politeísmo vulgar y sincretismo filosófico) y con las herejías que brotaron en el seno mismo de la Iglesia (gnosticismo, maniqueísmo y herejías trinitarias, que como hemos indicado deformaban la verdadera noción de Dios). El tercer factor es la relación con la filosofía, que necesariamente debió darse en la especulación sobre la divinidad, en doble aspecto dialéctico: de tensión y oposición a lo erróneo en que incidían las corrientes filosóficas de su tiempo, y de auxilio necesario desde el momento en que debía extenderse la doctrina revelada a una ulterior investigación, que no se limitase a mera repetición de la palabra en la forma con que se hallaba consignada en las expresiones bíblicas, y, además, porque también es campo propio de la filosofía en su más alto nivel la investigación sobria y humilde de lo divino.

En el desarrollo y evolución doctrinal sobre la divinidad intervienen estos factores en diversa medida en los tres grupos en que suelen dividirse los escritos patrísticos: Padres Apostólicos, Padre Apologistas y controversistas de los tres primeros siglos, y la gran época patrística de los siglos IV y V.

En los escasos restos que nos han llegado de los llamados Padres Apostólicos no se puede hablar de especulación propiamente dicha sobre la naturaleza de Dios. Lo que ellos nos

tavio y Tomasino, tienen interés los dogmáticos de Scheeben, Franzelin y De San. Los boletines de RechScRel, RevScPhTh y NouvRevTh y los repertorios bibliográficos de EphThéolLov dan casi exhaustivamente lo que se va publicando en esta materia. En nuestro tratado *De Deo uno*, en *Sacrae Theologiae Summa* (BAC, 1964), hallará el lector los estudios que nos han parecido más útiles. Citaremos tan sólo los tres primeros capítulos de la obra de G. L. PRESTIGE, *God in the patristic thought;* trad. franc. *Dieu dans la pensée patristique* (Paris 1958); I. GENUYT, *Le mystère de Dieu* (Tournai 1963); J. DANIÉLOU, *Message évangelique et culture hellénistique au II et III siècle* (Tournai 1961); los *Estudios Valentinianos* del P. A. ORBE, en especial *San Ireneo y el conocimiento natural de Dios:* Greg 47 (1966) 710-747; J. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu* (Bruges 1966); A. POLMER, *De Theologie van Augustinus.* II: *De leer van God bij Augustinus* (Kampen 1965); F. BOURASSA, l.c., p.263 n.14.

comunican son sencilla repetición de los datos bíblicos, aplicación práctica a la vida moral y religiosa de la comunidad cristiana y afirmación polémica contra el politeísmo ambiental.

Los escritores cristianos subsiguientes de los primeros siglos debieron enfrentarse, como ya hemos notado, con un doble enemigo en el campo de la doctrina sobre Dios: el politeísmo exterior, en sus dos fases, vulgar y filosófico, y la herejía interior, con ciertos dejos de judaísmo, que principalmente en el gnosticismo y sus derivaciones o contaminaciones atentaba contra la verdadera unidad y simplicidad de la naturaleza divina, amén de la dificultad que a la mente humana ha aportado siempre la conciliación de la unicidad divina con la trinidad personal. A fines de este período, precisamente contemporáneamente con las últimas y más sangrientas persecuciones exteriores, se alza la gran ofensiva del neoplatonismo anticristiano con los sarcasmos de un Celso, de un Porfirio y sus epígonos, con gran aparato filosófico y la seducción que siempre ha ejercido sobre el entendimiento humano la tendencia sincretista. De aquí que los Padres de este período son llamados con razón apologistas y controversistas. Y es natural que en ellos, junto a la mirada constantemente fija en la palabra revelada en la Sagrada Escritura, aparezca, en cierto modo como dominante, una invasión de la filosofía. Pero sería falsamente expuesta esta tendencia si se la considerase tan sólo como mera refutación de errores; al contrario, se da doctrina positiva, que aprovecha lo que la filosofía ofrecía de aceptable e interesante para profundizar intelectualmente el conocimiento de la divinidad, hasta llegar a preparar lo que puede llamarse cristianización del platonismo—mejor del neo-platonismo—, obra de la época posterior de la gran patrística. En esta labor no faltan sin duda sombras, oscuridades e imprecisiones, que se pueden apreciar en autores como Lactancio y Arnobio (que no son Padres de la Iglesia), sobre la espiritualidad de la divina esencia (el corpus de Tertuliano), su presencia en el mundo, su providencia, la cuestión del conocimiento natural de Dios. Pero queda asentado firme y abundantemente en la predicación evangélica y en la especulación eclesiástica el testimonio del Dios único en el mundo exterior y en el interior de la propia conciencia moral, su noción como primer principio y juez soberano, inefable e incomprensible en su íntima esencia.

Cuán profundamente anclada estaba en el espíritu de estos Padres esta doctrina, lo ha hecho ver su exposición de la doctrina trinitaria, pues precisamente lo que sobre ella aportaba la razón y la misma revelación ofrecía, o al menos parecía ofrecer, dificultades a la explicación del misterio trinitario. Por su aportación a los temas sobre Dios uno interesan Atenágoras, con su refutación de la calumnia de «ateísmo» por no aceptar el politeísmo pagano; San Ireneo, quien se enfrentó con las emanaciones del gnosticismo opuestas a la simplicidad divina; Tertuliano, en su afirmación del conocimiento natural de Dios por el alma «naturalmente cristiana», y los maestros de la escuela de Alejandría, Clemente y, sobre todo, Orígenes, quien prepara en casi todos los temas, a pesar de sus oscuridades y dificultades, la eclosión del período siguiente; recuérdese lo origenistas que eran lo Padres Capadocios en su *Philocalia*, textos de Orígenes.

Es natural que la floración patrística de los siglos IV y V aportase un acervo sumamente importante en la especulación teológica sobre la divinidad. Contribuyeron a ello las eminentes personalidades que ilustraron el magisterio eclesiástico; el trabajo de la catequesis y predicación del Evangelio, libre ya de las trabas, limitaciones y estrecheces que imponía el período de las persecuciones; el contacto más precavido y seguro de sí mismo con las tendencias filosóficas contemporáneas; y, por último, en no pequeña medida, las mismas controversias trinitarias y cristológicas, que afectaban frecuentemente las cuestiones sobre la divinidad en cuanto tal. El resultado de la labor patrística en este punto fue tal, que no parece exagerada la apreciación de que la teología natural y sobrenatural sobre Dios en su unidad, que siglos más tarde sistematizó la escolástica medieval, estaba ya afirmada, y en buena parte elaborada en casi todos sus aspectos, en los escritos de los Santos Padres. Basta para convencerse de ello confrontar en el *Enchiridion Patristicum*, de Roüet de Journel (R.), el índice sistemático *Deus unus* y lo referente a la visión de Dios (excepto la última parte sobre la predestinación) con las cuestiones 2-22 de la primera parte de la *Suma* de Santo Tomás.

Todos los Padres de este período deberían ser citados en una enumeración completa de los que enseñaron la doctrina sobre la divinidad, a la cual aportaron los elementos que o su

idiosincrasia intelectual y el carácter de la escuela a la que pertenecían o las circunstancias en que debieron intervenir y las necesidades del pueblo al que debían adoctrinar, daban fisonomía peculiar. En el Oriente, donde fue mucho mayor la actividad intelectual, es fácil distinguir los Padres alejandrinos, San Atanasio, Dídimo, San Cirilo, con sus afines capadocios: San Basilio y los dos Gregorios, Nacianceno y Niseno, continuadores de la escuela origeniana depurada, de los palestinos Eusebio, San Cirilo de Jerusalén y San Epifanio, y de los antioquenos Juan Crisóstomo y Teodoreto. El Occidente recoge y elabora a su manera la herencia oriental en los latinos San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo y los africanos Mario Victorino y, sobre todos, San Agustín. Aunque cada Padre o grupo de estos Padres viene en realidad a dar sustancialmente esparcida en sus escritos toda la doctrina sobre Dios, es natural que insistiesen más particularmente en aquellos puntos que interesaban más al ambiente de cada uno. Pero precisamente cierta uniformidad ambiental en el orden intelectual por influjo de las tendencias filosóficas y heréticas de la época, hace que vengan a coincidir repetidamente en ciertas cuestiones fundamentales; tales circunstancias fueron la lucha anti-arriana en la tendencia anomeana y el influjo ambivalente del sincretismo neoplatónico. Al fin de esta espléndida época aparece la enigmática figura del seudo-Dionisio Areopagita, que, con la fascinación de su pretendido origen, tanto influyó paradójicamente en la posteridad occidental. La baja patrística de este sector, San León, Boecio, San Gregorio Magno y San Isidoro, repite la doctrina recibida, en particular la de San Agustín. En el Oriente, San Juan Damasceno, precursor de la escolástica, es un eco inteligente y sistemático de la patrística griega, principalmente del que llama «el teólogo», San Gregorio Nacianceno.

La filosofía en la especulación patrística sobre Dios

Es el tercer factor que hemos señalado en ella, y merece especial consideración. El influjo de la filosofía en la doctrina sobre Dios legada por los Santos Padres es un hecho incontrovertible. Hemos indicado ya su necesidad por razones intrínsecas y extrínsecas, como también su ambivalencia, y lo que

hemos llamado cristianización del neo-platonismo operado por la especulación patrística. La mentalidad protestante en amplios sectores ha considerado este hecho como una deformación de la mentalidad cristiana y del mensaje revelado. La teología católica distingue entre el dogma, en cuya formulación pueden hallarse influjos de precisión conceptual, y su ulterior exposición y evolución intelectual, que necesariamente debía desarrollarse en conceptos y procedimientos humanos, que también son obra de Dios, aunque expuestos a las imperfecciones y deformaciones originadas por su limitación aplicada a la sublimidad de su objeto.

¿Qué filosofía fue la que ejerció influjo en la especulación patrística? Es natural que dominase la que los Santos Padres consideraron como más apta y más conforme con la doctrina revelada, cuyo depósito les estaba confiado. Se conviene en señalar el platonismo, o el neo-platonismo, como el sistema más directamente introducido en la doctrina sobre Dios elaborada por la patrística. En líneas generales no parece pueda ponerse en duda esta apreciación; la avala el estudio aun superficial de sus escritos y aun expresas declaraciones de algunos de los Padres más autorizados. No en el sentido de que aceptasen sencillamente todo el platonismo o alguno de los sistemas filosóficos que pueden adoptar el calificativo de neo-platónicos. El conocimiento directo del mismo Platón fue asaz limitado, y aunque es preponderante, en varios de los Padres más influyentes y representativos, el influjo de autores neo-platónicos, como Filón, Plotino y Proclo, distaría mucho de la verdad la afirmación de que todos los elementos que se consideran como sustanciales en estas corrientes entrasen en la especulación patrística. Entre lo mucho que se ha escrito sobre este punto nos parece lo más juicioso y ponderado lo que el P. R. d'Arnou [3] ha concretado en los siguientes puntos.

1. El platonismo y sus derivaciones fue un auxiliar poderoso de la investigación patrística, porque creyó en la metafísica, contra un ambiente semimaterialista. *Cogitare nisi corporum moles non noveram*, confiesa San Agustín [4], «no podía

[3] *Platonisme des Pères:* DTC 12,2261-2392. Cf. E. v. IVANKA *Plato christianus. Ubernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln 1969).

[4] *Confessiones* 5,10,19: PL 32,715.

pensar sino en la mole de los cuerpos». El platonismo vio a Dios como algo sobre todo lo corporal, fuente del ser, de luz y de verdad, de bondad y belleza.

2. El influjo del neo-platonismo en la patrística debe ser considerado más como un espíritu y corriente espiritual que como un conjunto o sistema doctrinal, más como un camino o un ideal que como algo fijo y determinado en el orden especulativo.

3. El neo-platonismo preparó los caminos y apartó ciertos obstáculos a una ulterior investigación sobre la divinidad, aunque, por otra parte, debieron controlarse vigilantemente ciertos aspectos inquietantes de estas corrientes que desembocaban en dejos panteísticos.

4. Los Padres no consideraron el neo-platonismo como la única filosofía válida y compatible con la revelación, y así autores respetables prefieren llamar eclecticismo a la posición patrística; más aún, no dejaron de ver que se le oponía por profundas tendencias; el mismo San Agustín, que tanto los alabó, les arguyó entre otros puntos de no haber sido capaces de compaginar su filosofía con el Verbo encarnado.

Con el mismo autor notaremos que hay que distinguir cuidadosamente la esencia doctrinal de los Padres y el vocabulario en que se expresaba, sin negar el influjo real que tuvo en profundidad en algunos Padres. Quizás lo que más destaca en conjunto en la doctrina sobre Dios en este aspecto es la valoración de la teología negativa, perfeccionada por la explícita afirmación de su complemento, la vía eminencial; ella evita el antropomorfismo y establece enérgicamente la trascendencia divina, y está en la línea de una doctrina sobre la analogía, que desarrolló la escolástica. En el orden de la mística prepara a la purificación y al éxtasis de la contemplación.

Como complemento de lo dicho creemos importante observar con el mismo autor que el trasfondo neo-platónico de la especulación patrística sobre la divinidad, que por su obra evolucionó en un neo-platonismo cristianizado, persistió en la mentalidad cristiana y fue transmitida sustancialmente a la teología occidental. Baste notar que su mejor representante, Santo Tomás, es en teología agustiniano ciento por ciento, y se hallan en él, fenómeno curioso, hasta 1.700 citas del seudo-Dionisio [5].

[5] Cf. J. DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Paris 1919).

Con esto nos parece claro que no respondería a la realidad establecer en la *teología* (natural y sobrenatural) del Occidente una tensión entre augustinismo neo-platónico y tomismo aristotélico (un aristotelismo no menos cristianizado), que puede constatarse en otros sectores del pensamiento filosófico (aunque aun en éstos quizá no convendrá olvidar la curiosidad de los escolásticos por el famoso libro *De causis*).

Realidad y modalidades de nuestro conocimiento de Dios

Examinados los libros de los Santos Padres, parece podemos enunciar que el tema más desarrollado por ellos, sobre todo en los escritos de carácter más científico acerca de Dios en cuanto uno, es el de la posibilidad, realidad, modalidades y límites de nuestro conocimiento de Dios en esta vida; del conocimiento natural no menos que del sobrenatural, que sólo por la fe alcanzamos, ya que el primero es base o presupuesto necesario del segundo. Punto es éste inicial y que juzgan de suma importancia, por la extensión y profundidad con que lo discuten. Brevemente indicaremos sintéticamente los puntos principales de su doctrina.

Ante todo afirman insistentemente el valor real, no sólo de la posibilidad, sino del hecho de nuestro conocimiento de la divinidad, contra toda forma de agnosticismo [6].

1. Dios es conocido en el hecho de su existencia, que *es*, tanto que consideran el ateísmo como un fenómeno esporádico y anormal. Dios es conocido en su existencia, no bajo la noción abstracta y vaga de algo que se da en la realidad, sino como un ser concreto, del cual tenemos idea suficiente para distinguirlo de los demás seres. Cuál sea esta idea se descubre por el término a que conducen las pruebas o vías del conocimiento de su existencia: suma grandeza, poder trascendente, artífice supremo del mundo, causa primera de todo lo que no es él, providencia universal, aseidad exigida por la contingencia de todo lo creado.

2. Dios es en algún modo conocido en su *esencia*, en los atributos que expresan relación a las criaturas, por la dependencia esencial que éstas manifiestan respecto a él y porque

[6] Sobre el agnosticismo y sus diversas formas creemos conserva todavía actualidad el artículo de M. Chossat, *Agnosticisme*, en DAFC 1,1-76.

ellas son la escala necesaria en esta vida para llegar a él, ya que no le vemos directa e intuitivamente. Tiene gran interés esta constatación, en oposición a un semi-agnosticismo que algunos intérpretes hallan en las cuestiones distintas sobre la existencia y la esencia de la divinidad; más aún, esta primera y sencilla idea de Dios contiene ya en germen todo lo que podemos conocer de Dios por razón natural. Un mínimo indispensable del conocimiento de estos atributos está ya explícitamente contenido en la declaración del modo como llegamos al conocimiento de su existencia. Los Padres no hacen más que acentuar más estas relaciones de las criaturas al Creador, asegurándonos así que de este modo sabemos algo de lo que es Dios en sí, creador, próvido, remunerador, padre del universo.

3. Dios es realmente conocido en sus atributos absolutos negativos. Esta teología *negativa* tiene dos vertientes que es preciso discernir cuidadosamente. En un sentido, la teología negativa consiste en la simple negación en Dios de todo lo creado. Cierto que no faltan Padres que en ocasiones adoptan este procedimiento; pero no sería conforme a su mentalidad ver en estas expresiones un mero agnosticismo. Otro sentido universal y repetidamente adoptado por la teología patrística es la atribución directa a Dios de calificativos en términos negativos que expresan positivamente su eminencia: increado, inmutable, incorruptible, infinito, simple (no compuesto), eterno (no temporal), inmenso. Esta teología negativa es reconocida como de alto valor, pues consiste en elevarnos hasta el conocimiento de la divinidad negando las limitaciones que se hallan en todo ser creado, con lo que ascendemos a él por la vía de eminencia, ya que la negación de la limitación es enfática afirmación de la suma perfección.

4. Dios es realmente conocido en sus atributos positivos, afirmación de gran importancia contra toda forma de agnosticismo más o menos larvado, que en todas las épocas de la investigación filosófica ha tenido representantes. Tales son, ante todo, el ser en toda su plenitud, ideario de preferencia de los Padres más representativos y directores del pensamiento cristiano, la perfección, la sabiduría y omnisciencia, la bondad y santidad suma, la omnipotencia, que se afirman de Dios en sí mismo y como fuente de sus deficientes reflejos en las criaturas. Y notan los Santos Padres, que en este ser absoluto de

Dios y en su conocimiento está fundado el que podamos conocerle por las obras de sus manos.

5. Dios es conocido en su trascendencia y en su inmanencia; ambas son con igual fuerza afirmadas y rectamente explicadas, dentro de lo que cabe en el misterio que ofrecen ambos aspectos a nuestro entendimiento. Es trascendente como distinto e infinitamente superior a todo lo creado; pero es también inmanente a su obra por la inmensidad, su actividad conservadora y su providencia, que a todo alcanza; viene a ser su doctrina en este punto una exposición del *in ipso vivimus et movemur et sumus.* La trascendencia de Dios en su sentido más pleno era una constante en la mente patrística, precisamente porque la máxima manifestación de ella es la revelación del misterio de la trinidad personal en la unidad de la divinidad. Y precisamente por su trascendencia nos es más conocida su inmanencia en un nuevo modo inenarrable por la comunicación de sí mismo en su vida íntima; por lo cual, la revelación trinitaria se hizo principalmente en su aspecto salvífico, como se ha expuesto. En ambos aspectos debieron los Padres evitar cuidadosamente los extremos de una trascendencia absolutamente inabordable y concebida como un desinterés egoísta, y el de una inmanencia de forma panteizante, tendencias ambas que hallaron en las especulaciones religiosas ajenas al cristianismo.

Tratan los Padres sobre la divinidad no precisamente como filósofos, sino principalmente como teólogos; por lo cual, en su exposición, se entrelazan armoniosamente ambas fuentes de conocimiento, la razón y la revelación. Hemos notado los aspectos en que coinciden sus resultados, porque, según dijimos, la enseñanza eclesiástica tuvo que enfrentarse con las desviaciones ambientales. Pero si consideramos el conjunto de la doctrina esparcida en sus escritos, hallaremos que desarrollaron con mayor abundancia aquellos aspectos de la divinidad que dicen relación más inmediata con la historia de la salvación y con la vida religiosa y moral de la comunidad cristiana, a la que dedicaban su enseñanza, aunque quizás no ofrezcan tanta ocasión a especulaciones intelectuales. Estos aspectos se exponen más particularmente en otros tratados teológicos y en los auténticos escritos de los más acreditados autores de teología espiritual. En este punto es de notar que es fundamental

para una comprensión de la doctrina patrística la constatación de que todos estos aspectos de la vida moral y religiosa están fundados en el conocimiento real y objetivo, natural y sobrenatural de la divinidad. La separación (y aun la distinción) de teología ontológica y teología funcional no tiene para ellos sentido alguno [7].

Límites de nuestro conocimiento de la divinidad

Si es clara y contundente en la patrística la afirmación de nuestro conocimiento de Dios por la luz natural y por la revelación, no es menos enérgico en ellos el reconocimiento de la extrema limitación a que está sometido en el estadio de la vida presente. Es para ellos más que evidente que, no teniendo intuición de la divinidad, no nos es posible llegar al sumo ser sino en cuanto puede en algún modo caber en la capacidad finita del entendimiento humano, entre sombras y figuras, en parte, en enigma (cf. 1 Cor 13,12). Lo que vale no sólo para el conocimiento natural de Dios, sino también para las intimidades divinas, cuyo conocimiento sólo por la revelación podemos obtener. Esta revelación necesita la misericordiosa *catábasis*, acomodación al modo humano de conocer, que permanece aun en las mas excelsas comunicaciones de orden místico, según declaran los mismos que las han experimentado. Tan enérgicas son con frecuencia en los Padres las expresiones de esta limitación de nuestro conocimiento de Dios, que coinciden verbalmente con la especulación dominante en los medios gnósticos, fundada en el *agnostos theós*, el Dios desconocido de Act 17,23. No es que necesitasen los Padres acudir a la filosofía para confesar humildemente la finitud e imperfección de nuestro ideario sobre la divinidad. *A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer* leían en San Juan 1,18. Así no ha faltado una tendencia exegética que ha visto en tal o cual Padre un verdadero agnosticismo; pero es ésta una visión parcial. Sin negar que se hallen expresiones aisladas que pueden dar esta impresión, no puede atribuírseles tal mentalidad en el contexto

[7] Cf. L. Malevez, *Théologie dialectique, Théologie catholique et Théologie naturelle,* y *Nouveau Testament et Théologie fonctionelle:* RechScRel 29 (1938) 285-429; 523-569, y 48 (1960) 238-290.

de su enseñanza a ninguno de los Padres reconocidos en la Iglesia.

Insistieron en esta limitación, en la incomprensibilidad de Dios, consecuencia inmediata de su infinitud, principalmente los Padres que hubieron de combatir la pretensión de los arrianos anomeos o eunomianos, quienes, según nos los presentan, pretendían tener una plena inteligibilidad y comprensión de la divinidad en el concepto de *aghennesía*, innascibilidad, de la que sacaban la negación de la divinidad del Verbo por ser engendrado [8]. Es en este estado de cuestión donde se hallan las frases de tipo agnóstico; pero no pueden aislarse estas expresiones polémicas del conjunto general de la doctrina patrística, y no vienen realmente a significar otra cosa que la limitación de todo conocimiento creado de Dios. Tradición patrística universal que pasó a la teología en la frase clásica de San Juan Damasceno, admitida por Santo Tomás: «De la esencia divina más conocemos lo que no es que lo que es» [9].

Particularizando más esta doctrina general, puede resumirse en tres puntos, formulados ya por Novaciano: «De Dios y de lo divino no puede la mente humana concebir dignamente ni lo que es, ni cuánto es, ni cuál es» [10].

1. Dios, desconocido en lo que es, es decir, en su naturaleza íntima en sentido estricto y con conocimiento propio y pleno, como podemos llegar a conocer con concepto propio los seres creados. El fundamento de esta afirmación es, por parte de Dios, la trascendencia e infinitud, que lo hacen incomprehensible a todo otro ser, y, por parte nuestra, la ausencia de la visión intuitiva, que nos será comunicada en la eternidad, la cual, sin llegar a ser la comprehensión con que solo Dios puede plenamente conocerse, nos dará por su inenarrable liberalidad el *verle tal cual es* (1 Jn 3,2).

[8] El error de Eunomio nos lo presentan los Padres en frases como éstas: «Se atrevió este hombre a decir: conozco a Dios tanto como el mismo Dios se conoce» (S. JUAN CRISÓSTOMO: R 1124); «Así habla *ad verbum:* De su sustancia Dios no sabe más que nosotros, ni ella es más consciente a él y más oscura a nosotros», en SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* l.4 c.7: PG 64,474. Se discute cuál pudo ser el sentido auténtico de tan extrañas expresiones; cf. LE BACHELET, *Eunomius:* DTC 10,1501-1514; J. LIEBAERT: LexThK 3, 1182-1183.

[9] *De fide orthodoxa* l.1 c.4: PG 94,800; SANTO TOMÁS, *Summa* q.3 prooem.

[10] *De Trinitate* 2: PL 3,889.

2. Dios, desconocido en la extensión o como cantidad de su ser *(posón estin, quantus est)*, la plenitud de su ser, su infinitud positiva. Los Santos Padres se esforzaban en poner de manifiesto esta limitación en el conocimiento que podemos tener de cada una de las perfecciones que le atribuimos. No sin conocimiento de causa insistían los Padres y luego los mejores teólogos en este punto. En realidad, los atributos divinos, por ser infinitos, necesariamente se concilian plenísimamente entre sí, aun los que a nuestra mente pueden parecer contrarios. Es el caso de la justicia y de la misericordia. Pero como precisamente por ser infinitos no pueden tener sino manifestaciones finitas, y éstas, por su finitud, son imperfectas y, por lo mismo, no podrán parecernos sino como tales, de aquí provienen las aporías que no puede nuestro pobre entendimiento resolver más que negativamente. Así llegaban los Padres a la conclusión de que el mejor conocimiento que tenemos de Dios es la convicción de la imposibilidad de comprender su grandeza, y de que en lo divino todo es misterioso.

3. Dios, desconocido en el modo de su ser *(pôs estin)*, cómo es. Es otra manera de expresar la misma consecuencia de la infinitud de Dios, y se funda especialmente en lo que más tarde se ha llamado «analogía». La plenitud de su perfección sólo nos es conocida en cuanto se refleja de un modo finito en lo creado y en las palabras humanas de la revelación; por otra parte, sólo nos es concebible en cuanto puede ser expresada muy imperfectamente y en enigma en conceptos creados por la vía indicada de negaciones.

Los nombres divinos

Con frecuencia aparecen en los Santos Padres las cuestiones sobre la divinidad bajo la etiqueta de los nombres que le damos. Sería desconocer su mentalidad el menospreciar estas cuestiones como meramente nominales. Por el contrario, tuvieron verdadera importancia doctrinal, ya por razones en cierta manera intrínsecas (al fin y al cabo los nombres que ponemos a las cosas son la expresión de nuestros conceptos), pero tuvo especial interés en la época patrística en las cuestiones sobre la divinidad, por la mentalidad todavía imperante de que luego hablaremos. Y es de notar que aun Santo Tomás dedica a los nombres divinos los doce densos artículos de la

cuestión 13 de la primera parte de la *Suma*, contra el agnosticismo redivivo en Maimónides, que se refugiaba precisamente en esta discusión.

Es frecuente en los Padres la constatación de la inefabilidad de Dios en sentido absoluto; propiamente hablando, Dios no tiene nombre. Según la mentalidad semítica, que perduró por los textos de la Sagrada Escritura en la tradición cristiana (y aun en la filosofía), el nombre propio no es una apelación cualquiera meramente arbitraria (significativa *ad placitum*, como decían los escolásticos), sino la definición de un ser en su naturaleza íntima, la expresión de lo que es plenamente en sí. En esta mentalidad es claro que Dios es innombrable; *¿por qué buscas mi nombre, que es inefable?* (Jue 14,18); no hay nombre alguno que nos signifique plena y positivamente lo que Dios es en sí.

Con todo, los Padres se encontraron con la multitud de nombres que en la misma Sagrada Escritura se le dan. Es natural que, si de Dios conocemos algo, lo expresemos en nombres que lo designen, cuidando de advertir claramente lo que con ellos queremos significar y, ante todo, despojándolos en lo posible de imperfecciones que en ellos hallamos para expresar lo que llegamos a entender de Dios. De aquí provino que en los Santos Padres toda la especulación y las afirmaciones sobre los atributos de Dios que hemos consignado vengan a reflejarse y exponerse en cuestiones sobre los nombres de Dios. Como estos nombres están naturalmente tomados de las cosas creadas que conocemos, no es de maravillar se entremezclen en la especulación sobre Dios cuestiones semánticas, como la de la etimología de este mismo nombre «Dios», que en sí no tienen importancia, pero la tuvieron dada la mentalidad reinante. Por esto suscitó tanto interés el tratado *De divinis nominibus* del seudo-Dionisio. Recordemos que San Isidoro tituló su enciclopedia con el nombre de *Etimologías*.

Hubieron de atender los Padres a la exposición e interpretación de los nombres divinos netamente metafóricos, que abundan en los diversos géneros literarios de la Sagrada Escritura y en el lenguaje corriente semítico; esta nomenclatura dejó en el vulgo, y aun entre ciertos intelectuales, alguna ambigüedad e imprecisión en el significado real de su aplicación

a Dios; trabajo por otra parte necesario, pues el que habla por metáforas intenta dar a conocer no la sola metáfora, sino mucho más lo significado por ella. En este aspecto puede decirse que se encuentra en los Santos Padres una crítica sustancial del lenguaje bíblico, en el grado a ellos posible y según las exigencias de la recta inteligencia del mensaje revelado, que no dejan de apreciar los mejores biblistas contemporáneos.

Pero el principal interés de su investigación se enfocó hacia la distinción entre los nombres que se dicen de Dios en modalidad absoluta, y los que se dicen de él en modalidad relativa a otros seres. Unos y otros, según los Padres, nos notifican algo del mismo Dios en sí mismo, no una mera comparación o una mera relación en sentido nominal. En este sector tuvieron que oponerse, por una parte, a la exageración de los eunomianos y, por otra, a la corriente más extendida de un agnosticismo francamente relativista, que no atendía al diverso modo con que se dicen de Dios los nombres absolutos, santo, bueno, infinitamente perfecto, y los que designan la relación que los seres creados dicen con él, creador, señor; es lo que hemos expuesto al tratar del conocimiento de Dios según los Santos Padres. También atendieron al aspecto eminencial que revisten los nombres pertenecientes a la teología negativa.

En la cuestión de los nombres divinos fue trascendental la aportación de San Agustín, quien, al elaborar en la teología trinitaria el concepto de relación, advirtió que la revelación de las divinas Personas se había hecho por nombres relativos *ad intra*, idea ya inculcada por los Padres griegos. Este dato le hizo acentuar la diferencia sustancial entre los nombres que nos designan las relaciones íntimas de la vida divina, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y los que dicen relación a las cosas creadas. Inició con esto la corriente teológica que vino a precisar que éstos más bien deben considerarse como relativos sólo nominalmente, pues propiamente dicen la relación real de las criaturas con el Creador, o, como dijeron varios teólogos posteriores, son relativos tan solo *secundum dici*, en la expresión verbal [11].

[11] V. Ch. de Moré-Pontgibaut, *Sur l'analogie des noms divins:* Rech ScRel, varios artículos en los t.19,20,38 y 42.

Entre los nombres divinos obtuvo la primacía y ejerció religiosa fascinación el nombre revelado a Moisés: *Yo soy el que soy... Yo soy (el que es) me ha enviado a vosotros* (Ex 3,14). Es el nombre sagrado *Iahvé*, que los hebreos no se atrevían a pronunciar, sustituyéndolo por *Adonai*, Señor. Sea lo que fuere de las interpretaciones filológicas que se dan hoy a esta fórmula hebrea, es lo cierto que los Padres lo entendieron como significando precisamente en la simplicidad del ser la plenitud de su perfección. Los dos Santos Gregorios, Nacianceno y Niseno, y sobre todo San Hilario y San Agustín, hallan en este nombre, implícitos o derivados, todos los demás nombres divinos negativo-eminenciales. Es conocida la resonancia que esta especulación patrística halló en la escolástica, sobre todo en Santo Tomás.

Cerraremos esta breve y esquemática exposición de la doctrina patrística de la divinidad con una observación que nos ha placido ver taxativamente declarada en un autor reciente y que nos parece muy oportuna: «Es sencillamente un error creer, como lo hacen ciertos teólogos recientes, que el Dios de los filósofos es otro que aquel que se ha revelado en la historia» [12]. Evidentemente entiende el autor de esta nota hablar de la filosofía perenne. La doctrina patrística, en su exposición y desarrollo de la doctrina revelada, confirma plenamente esta apreciación.

Consecuencia de esta observación es que la ulterior reflexión teológica sobre la naturaleza y atributos de la divinidad y el conocimiento que de ellos podemos tener coincide, en lo cierto y sustancial, con la reflexión filosófica, elaborada por autores que eran a la vez filósofos y teólogos, lo que hemos observado ya en los Santos Padres. Por esto no creemos necesario, en estas breves notas sobre la divinidad en sí, repetir lo que en los tratados filosóficos católicos se puede hallar en la teología natural o teodicea. Las nuevas cuestiones que presenta el momento actual filosófico frente a la doctrina tradicional se tratan, como es natural, desde un punto de vista filosófico, que deberá tener en cuenta, como norma preventiva, lo que propone como cierto el magisterio eclesiástico.

[12] J. DE VOGEL, *«Ego sum qui sum» et sa signification pour la philosophie chrétienne:* RevScRel 35 (1961) 353.

Documentos del magisterio eclesiástico [13]

La unidad de Dios es proclamada en todos los símbolos o confesiones de fe. Los símbolos trinitarios son también unitarios, por la misma realidad del misterio. Es el primer artículo del símbolo, referido de ordinario directamente al Padre. En algunos símbolos orientales se dice explícitamente al recordar cada una de las tres Personas, o directamente a la Trinidad [14]. El más explícito en este aspecto es el *Quicumque* [15], que repite la trinidad y la unidad en cada uno de los atributos divinos que enuncia.

Multitud de documentos del magisterio repiten la fe de la Iglesia en la unidad y atributos de la divinidad cuando fue preciso para la instrucción del pueblo cristiano, principalmente con ocasión de herejías o errores que la ponían en peligro. Se hallan declaraciones contra el dualismo en restos del marcionismo, que distinguía el Dios del AT y el del NT; y el maniqueísmo, que revivió incluso en la Edad Media [16]. Todos los que hemos visto declarados por los Santos Padres tienen eco en algún documento, como la identidad entre la esencia y los diversos atributos divinos, la simplicidad, la infinitud, la inmensidad, la eternidad, la inmutabilidad, la vida, la ciencia, bondad, amor, felicidad, sobre todo la omnipotencia; ni faltan afirmaciones de la incomprensibilidad e inefabilidad de lo divino [17].

Los más importantes de estos documentos del magisterio eclesiástico sobre la naturaleza y atributos de Dios único son la definición en forma de símbolo del concilio Lateranense IV, bajo Inocencio III (1215) [18], y sobre todo el capítulo I de la sesión III, con los cánones correspondientes contra varias formas de panteísmos, del Vaticano I, bajo Pío IX (1870) [19].

La posibilidad del conocimiento natural de Dios ha sido defendida por el mismo concilio en el capítulo II de esta misma sesión [20]; complemento de esta definición es el primer

[13] Véase DSch, *Index systematicus* B I: *Deus unus secundum naturam.*
[14] DSch 3-5,42-50.
[15] DSch 75 (39).
[16] DSch 198 (28) 566 (294) 790 (421) 854 (464) 1334.1336 (706.707).
[17] Cf. DSch, los títulos correspondientes del índice sistemático.
[18] DSch 3004.3027 (1785.1806).
[19] DSch 3538 (2145).
[20] DSch 2751 (1662) 2812 (1650) 2853 (1670).

punto del juramento contra los errores del modernismo. La habían precedido varios documentos del siglo XIX contra el tradicionalismo y ciertos aspectos del racionalismo, y la siguieron otros actos del magisterio [21].

Capítulo I

INTRODUCCION A LA ESPECULACION TEOLOGICA TRINITARIA

Desarrollo de la doctrina trinitaria latina hasta la alta escolástica

Haremos tan sólo breves indicaciones [1].

La herencia agustiniana fue sustancialmente transmitida, sin aportaciones especulativas importantes, hasta fines del siglo XI.

La persistencia del arrianismo en los invasores germánicos y la herejía opuesta del priscilianismo en España fue la ocasión de nuevas exposiciones de la doctrina católica; se señalan particularmente San Fulgencio de Ruspe en Africa y los símbolos de los concilios toledanos, entre los cuales descuella el XI. Como en los demás puntos doctrinales, debe ser considerado como el gran maestro de los siglos siguientes San Isidoro de Sevilla. Boecio, llamado «el último romano y el primer escolástico», ejerció duradero influjo formal por haber formulado

[21] DSch 3136.3145 (2072).

[1] Aunque queda todavía mucho material inédito sobre los teólogos de este largo período, se han hecho ya bastantes estudios a base de lo ya publicado, y continúan los trabajos sobre puntos particulares, principalmente sobre el movimiento más interesante, el de la primitiva escolástica, cuyo estudio orientó y al que dio eficaz impulso J. DE GHELLINCK, en su obra *Le mouvement théologique du XII siècle* (Paris 1914). Entre los repertorios generales dan una buena primera orientación M. GRABMANN, *Historia de la Teología católica*, trad. cast. con ampliaciones de D. GUTIÉRREZ (Madrid 1940), y con mayor pormenor el t.2 de F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie* (Paris 1930). Para la teología trinitaria es de especial interés TH. DE REGNON, *Etudes de Théologie positive sur la sainte Trinité* t.2 (Paris 1892), y últimamente el denso resumen de L. SCHEFFICZK, en *Mysterium salutis* II.

En estas obras se da amplia bibliografía sobre las tendencias teológicas y autores que citamos en estas breves líneas. Para una mayor información sobre los autores principales deben consultarse los documentados artículos del *Dictionnaire de Théologie catholique* (DTC).

en proposiciones claras de tipo aristotélico los puntos sustanciales de la fe trinitaria.

En el renacimiento carolingio destacan Alcuino y Teodulfo de Orleáns en sus obras *De Trinitate* y *De Spiritu Sancto*; y Escoto Eriúgena (no sin vacilaciones y errores) por sus comentarios a San Agustín, Boecio y el *De caelesti hierarchia* del seudo-Dionisio Areopagita. Había comenzado por entonces la controversia fociana, y estos autores, junto con la respuesta de los obispos alemanes, aportaron nuevos elementos patrísticos a la defensa de la tesis católica sobre la procesión del Espíritu Santo.

Fue precisamente el recrudecimiento de esta controversia en la lamentable escisión de 1054 la que ocasionó los comienzos de la teología escolástica a fines del siglo XI, junto a la incorporación de la lógica aristotélica, que no sin luchas y desviaciones fue imponiéndose gradualmente, gracias a las personalidades de indudable valor científico y al impulso que durante el siglo XII, siglo de gran fermentación intelectual, dieron a los estudios eclesiásticos las escuelas que iban formándose alrededor de los monasterios y catedrales.

A fines del siglo XI descuella la figura de San Anselmo de Cantorbery, con razón apellidado «padre de la escolástica», quien, aunque de momento no formó escuela propia, ejerció de hecho posteriormente un influjo importantísimo. En el terreno de la teología trinitaria tres son sus principales aportaciones: la defensa del *Filioque* en el concilio de Bari y en su obra *De processione Spiritus Sancti*, donde parte de los principios comunes a latinos y griegos; la refutación del racionalismo nominalista de Roscelino, quien con deficiente inteligencia y aplicación de la lógica aristotélica desembocaba en una especie de triteísmo; y en el *Monologium*, obra en la que, con base agustiniana, pero con ulterior especulación, hace fuerza en la distinción entre lo absoluto y lo relativo en la especulación sobre la divinidad; de él procede la fórmula dogmática más precisa (de hecho ya tradicional): *in divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio.*

Las escuelas teológicas del siglo XII ofrecen como principales aportaciones a la teología trinitaria, en direcciones divergentes y de desigual influjo, los trabajos de Pedro Abelardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, Ruperto de Deutz, Gilberto

Porreta, Pedro Lombardo y Joaquín de Fiore, que preparan la trascendental declaración del concilio IV de Letrán y el posterior desenvolvimiento de la sistemática trinitaria de la alta escolástica.

A pesar del error que se le achacó, como hemos visto, a Pedro Abelardo, quien imprudentemente, en oposición a Roscelino, aunque dentro de un atenuado nominalismo, pareció llegar a un semimodalismo trinitario, es innegable que ejerció un notable y permanente influjo en general en la teología por su metodología y su conjunción, bien que poco orgánica, entre la aportación sentenciaria (el *sic et non)* y la especulación racional. Algo parecido, aunque en sentido opuesto, de un realismo al parecer inmoderado y una oscuridad grande de dicción, sucedió con Gilberto Porreta. La enérgica oposición que les hizo San Bernardo libró a la teología de los peligros de una especulación poco discreta, pero no impidió el progreso teológico que aquellos autores fundamentalmente representaban; se puede apreciar en el innegable influjo que continuaron ejerciendo en los escritos de los sentenciarios de la época.

La célebre escuela de San Víctor presenta, entre otras, dos grandes figuras: Hugo y Ricardo. Hugo tuvo un influjo muy duradero y beneficioso por su espíritu equilibrado y su exposición clara y sistemática, aunque de menor profundidad teológica que otros contemporáneos. En teología trinitaria, como en otros sectores, quiere representar una reacción más pura del augustinismo; su conocimiento del Santo Doctor le hizo ser apellidado *alter Augustinus.* En cambio, su sucesor Ricardo, místico y al mismo tiempo pensador profundo e independiente, toma en teología trinitaria una posición personal interesante, que, sin ser rechazada, no parece haber tenido mucho influjo; llama la atención en este autor que no desarrolla la doctrina de la relación en lo divino.

En Ruperto de Deutz se halla una referencia al aspecto salvífico (llamado hoy económico) del misterio trinitario y de su revelación, que no es frecuente en la teología de su tiempo.

Es conocida la obra clásica de Pedro Lombardo, *Sententiarum libri IV,* texto teológico hasta que en el siglo XVI le fue sustituyendo poco a poco la *Summa Theologiae* del Doctor Angélico. Si bien su autor no se distingue por su penetración personal ni por el orden sistemático de los grandes autores

del siglo XIII, sino más bien por haber realizado el ideal teológico de Hugo de San Víctor, con influencias de las demás tendencias de su época, tuvo en teología trinitaria la fortuna de haber condensado lo más sustancial de la doctrina en la fórmula que recibió la expresa aprobación canónica del concilio IV de Letrán, al defenderla contra la opugnación del abad Joaquín de Fiore, quien en sus especulaciones místicas había caído en una especie de triteísmo [2].

La primera mitad del siglo XIII es la época de las primeras *Sumas*, que en la Universidad de París, de reciente fundación, produjo obras importantes, como las de los dos Guillermos, de Auxerre *(Summa aurea)* y de Auvernia, más original ésta en la exposición del dogma y la teología trinitaria.

Características de la especulación latina sobre la Santísima Trinidad

El decreto *Optatam totius Ecclesiae* del concilio Vaticano II ordena (n.16) que, en la teología dogmática, propuestos los temas bíblicos y expuestas las aportaciones de los Padres de la Iglesia, «aprendan los alumnos a aclarar en cuanto sea posible los misterios de la salvación, a comprenderlos más profundamente y captar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás». Ahora bien, el Santo Doctor encabeza su teología trinitaria con estas palabras: «Considerado lo referente a la unidad de la divina esencia, resta estudiar lo que pertenece a la trinidad de personas en lo divino. Y como las personas divinas se distinguen según las relaciones de origen, el orden de la exposición doctrinal pide que primero se trate del origen, o sea, de la procesión; en segundo lugar, de las relaciones de origen; y, en tercer lugar, de las personas» (q.27 proem.). Esta es la armazón de la especulación trinitaria, que se expondrá en los capítulos siguientes.

Como se ve, la exposición del Doctor Angélico sigue el orden que ha tenido en su declaración y clarificación el magisterio eclesiástico y el mismo orden con que históricamente se ha revelado, lo que es ya de por sí de un valor teológico innegable.

Una mirada retrospectiva y reflexiva sobre la teología la-

2 DSch 800.803-807 (428.431-433).

tina sobre la Trinidad divina, cuyos fundamentos formuló Santo Tomás y ha seguido en sus líneas generales la especulación occidental, parece sugerir que el principio que la dirige y orienta (además de los de la analogía del ser y de la analogía de la fe) es la afirmación del símbolo *Quicumque* (llamado Atanasiano): «Es la fe católica que veneremos la unidad en la trinidad, y la trinidad en la unidad» [3]. Como exponía también el citado Lateranense IV, la revelación del misterio trinitario nos dice que Dios es «un sumo ser, incomprensible e inefable, que en verdad es Padre, Hijo y Espíritu Santo, a la vez tres personas y singularmente cada una de ellas; y por esto en Dios hay sólo trinidad, no cuaternidad (como objetaba Joaquín de Fiore), porque cada una de las tres personas es aquel ser, es decir, la esencia, o sustancia, o naturaleza divina» [4]. En efecto, la revelación trinitaria nos da un concepto en cierta manera menos puramente negativo y más analógico de la misma esencia divina en su unidad, infinitud y vitalidad, en cuanto que la unidad debe aliarse con la trinidad; en la infinitud nos presenta la divinidad como una vida que la hace fecunda en la procesión de términos inmanentes y subsistentes en la comunidad idéntica de la misma única esencia. En una palabra, el misterio trinitario nos da, en términos velados por la fe y en su posible expresión en conceptos de la criatura, una idea de la divinidad, no sólo como algo estáticamente superior a todo lo comprehensible, sino como algo dinámico e infinitamente vital de términos subsistentes.

Consecuentemente, la reflexión teológica latina no separa la consideración de la trinidad de las personas de la consideración de su unidad; antes bien se siente como forzada en toda su especulación a unirlas y tener constantemente a la vista ambos aspectos de la realidad divina, si quiere profundizar en la inteligencia del misterio trinitario. Esto se manifiesta en los tres conceptos de la teología trinitaria de Santo Tomás. Las procesiones divinas las funda en la fecundidad de su esencia; la relación en lo divino, principio único de distinción personal, adquiere una perfección única en su género, la subsistencia, el ser subsistente en sí mismo *(ens per se subsistens)*; y el concepto de persona, que la fórmula dogmática aplica a

3 DSch 75 (39).
4 DSch 804 (432).

los tres sujetos divinos, aparece en su grande analogía respecto de la persona creada, precisamente como relación subsistente.

En cambio, entiende la teología latina que la separación entre el orden esencial y el nocional (así se llama el orden trinitario, siguiendo a los Padres griegos, que nos hablan del *idioma gnoristikón)*, nos conduciría fatalmente al error, como se vio en el caso de Focio. Esta misma consideración unificadora de lo uno y lo múltiple en la divinidad le evita el caer en alguno de los escollos que los primeros balbuceos de la especulación trinitaria no parecen haber podido evitar del todo: el modalismo y el subordinacionismo—el triteísmo, de suyo posible, ha tenido a lo más algún larvado intento de filtrarse en teología, como era de esperar, dado el clarísimo e intrínseco monoteísmo de toda la revelación.

Este nos parece ser el único sentido auténtico de la frase con que se suele expresar hoy día la característica de la teología trinitaria occidental, como que primero se fijase en la unidad de Dios de un modo abstracto, y sólo luego en la trinidad de personas, frase que francamente no nos parece feliz. Y claro está que en ella el término «abstracto» no puede significar una mera abstracción de nuestra mente, pues tan concreta, real y singular es la unidad de esencia como la trinidad de personas.

Fuentes de la teología trinitaria latina

Es evidente que esta teología se distingue por su carácter intelectualista y especulativo, nota que, por lo demás, no falta, ni mucho menos, en la teología patrística oriental, que antes bien es riquísima en este aspecto. Pero sería una falsedad histórica considerarla como una especulación de tipo racionalista, desligada de las fuentes de la revelación. Por el contrario, está en realidad en sus grandes maestros íntimamente enraizada en ellas. Bastará recordar unos cuantos hechos perfectamente constatados.

Indudablemente, el padre e iniciador de la doctrina trinitaria latina es San Agustín en sus XV libros *De Trinitate* y en sus obras de controversia con los arrianos. Y San Agustín penetró íntimamente en la teología de la Sagrada Escritura. Un

buen conocedor de la teología oriental, el P. Gordillo, no duda en afirmar (en sus apuntes litografiados) que el Obispo de Hipona conoció y asimiló la teología de los Padres orientales más de lo que comúnmente se cree. La herencia agustiniana se transmitió por sus discípulos. La obra del movimiento teológico del siglo XII está recogida en *Sumas* de sentencias de los Padres, que ordenó y sistematizó, casi sin especulación propia, Pedro Lombardo, cuyo *Liber sententiarum* fue el libro de texto de los bachilleres durante toda la Edad Media. Ni debe olvidarse que precisamente en este siglo XII se tradujo al latín la obra de San Juan Damasceno *De fide ortodoxa*, que de momento influyó quizás más en la teología occidental que en la oriental, como notó el P. de Ghellinck. Santo Tomás nos dejó buenos comentarios a varios libros de la Biblia, es autor de la *Catena aurea*, y su labor teológica no se limita a la *Summa Theologiae*. Ni debe olvidarse que el texto de los estudios superiores era la *Sacra pagina*. La teología trinitaria latina se forma y desarrolla en las controversias con los orientales sobre el *Filioque*. Los nombres de San Anselmo y el mismo Santo Tomás, los conatos de unión que perduraron hasta la caída de Constantinopla dicen por sí mismos que forzosamente hubo de haber mutuo influjo de ambas corrientes; las actas del concilio de Ferrara-Florencia son un testimonio que no necesita ponderación. La renovada elaboración del siglo XVI es obra de autores no menos positivos en Escritura y patrística que en la especulación. Ruiz de Montoya, en la obra más extensa que se ha escrito sobre la Trinidad (992 págs. gran folio), contiene una documentación patrística no menos extensa que la de Petavio. Aun en el siglo XIX no pueden olvidarse los nombres de Scheeben y Franzelin.

En cuanto a la filosofía, que, naturalmente, presupone toda construcción intelectual sobre el dato revelado, es en este sistema la *philosophia perennis*, de tipo esencialmente aristotélico, muy matizado con elementos platónicos y neo-platónicos y cristianizada por los mismos autores, que fueron juntamente teólogos y filósofos, no fáciles en aceptar sin más los dichos de sus antepasados. Así que no es de maravillar que en determinadas conclusiones influya la diversidad de tendencias, libremente permitida por la Iglesia, dentro de los debidos límites. Por esto, sobre el contenido del sistema cien-

tífico que llamamos teología trinitaria latina, bastará notar que contiene diversidad de elementos, como ocurre en toda construcción intelectual. Hay en ella ciertos asertos que son dogmáticos, y aun avalados por el magisterio eclesiástico. Otros muchos que, según los criterios teológicos, pueden considerarse como conclusiones ciertas. Pero abundan sin duda los que no exceden los límites de la probabilidad, mayor o menor, según sea el fundamento positivo o racional en que se apoyan. Es tarea del teólogo declarar paladinamente esta diversidad en su exposición.

Valor religioso de la especulación trinitaria

Podríamos en primer lugar notar que los grandes teólogos trinitarios, los más especulativos, han sido grandes santos; aun de aquellos cuya santidad no ha sido confirmada oficialmente por la Iglesia, consta que casi todos fueron hombres de virtud nada vulgar. Pero entrando en el fondo mismo de la cuestión, recordemos con Santo Tomás [5] que toda la evolución dogmática y teológica en la especulación trinitaria ha sido necesaria en la Iglesia para defender el misterio contra las instancias de los herejes. Es conocido por los historiadores del dogma que la *ocasión* de la evolución de los dogmas ha sido en gran parte el error con que ha tropezado el entendimiento humano en una especulación excesivamente racionalista y subjetivista del misterio. Como advertía agudamente Newman, [6] no evoluciona el dogma, ni se dan nuevas definiciones para adquirir nuevas verdades, sino para que no se pierda o se falsifique la fe auténtica. Ocasión permitida por Dios, como ya advirtieron San Agustín y San Juan Crisóstomo [7], para sacudir nuestra pereza y adquirir así un mejor conocimiento de lo revelado, en cuanto es posible en el estadio de la peregrinación terrestre. Quien ha penetrado un tanto en la historia de la teología trinitaria se convence de que toda ella no es más que una respuesta, lo menos imperfecta que ha parecido po-

[5] Cf. 1 q.32 a.2; q.29 a.3 ad 1; *In 1 ad Cor.* 11,19, etc.

[6] Lo insinúa en diversas formas frecuentemente; así en *Apologia pro vita sua* c.5. Trad. española de M. GRAÑA con el título *Historia de mis ideas religiosas* (Madrid 1933) p.232s.

[7] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioan.* hom.17 n.4: PG 59,112ss; SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 54 n.22: PL 34,173-174.

sible, a las dificultades que a nuestra inteligencia limitada se ofrecen ante el misterio divino. Y es claro que la contribución a la pureza de la fe, junto a la tendencia irresistible que tiene el entendimiento humano a penetrar la verdad, tiene un valor religioso y salvífico excepcional, primordial, pues la fe y la fe dogmática es principio y raíz de la justificación y salvación. Cierto, no para quedarse en ella sola, pues ha de pasar a comprometer toda la vida; pero sí ha de comenzar por ella.

Es, pues, necesario que haya en la Iglesia quienes, bajo la luz del Espíritu Santo y el magisterio eclesiástico, especulen rectamente sobre lo más excelso en que puede ejercitarse el espíritu humano. La vida eterna ya incoada es que conozcamos a Dios y al que ha enviado, Jesucristo. Es, pues, clara la razón por la que la Iglesia no ha cesado de recomendar y fomentar la teología trinitaria de los grandes maestros.

Para el que la ejercita tiene la especulación teológica, y en particular la trinitaria, un valor altamente religioso y salvífico, el de un continuo ejercicio de la fe divina y de la sujeción del entendimiento a la verdad revelada, a la que hemos de llevar a los demás, junto a una experiencia no menos continua de la debilidad e imperfección de nuestro conocimiento del Absoluto y la necesidad, por lo tanto, de apoyarnos constantemente en aquel que, por ser Verbo del Padre, nos ha revelado las profundidades de Dios; sujeción y apoyo que nos permite obtener, paradójicamente, el fructuosísimo ulterior conocimiento de la revelación de que nos habla el Vaticano I, y excitará por sus mismas imperfecciones el deseo de la visión divina, de lo celestial, que para todos los cristianos pide instantemente la Iglesia. Nada hay que nos haga palpar más de cerca lo que es la trascendencia divina que la especulación trinitaria. Ahora bien, el valor religioso y salvífico del reconocimiento teórico y práctico de la trascendencia de Dios, sólo podría desconocerlo o dejarlo a un lado un antropocentrismo demasiado humano y pragmatista que no pusiese en la glorificación divina el sumo bien y fin de la economía de la salvación, y el valor religioso y salvífico de la contemplación de lo divino.

Que la teología trinitaria auténtica no sea racionalista, en el sentido peyorativo de esta palabra, creo podrá reconocerlo quien la estudie en su formación y en los grandes autores que la han elaborado. Esperamos se verá en la exposición de la

doctrina la respuesta a ciertas críticas, que creemos poco fundadas; sin dejar de reconocer que, como toda obra humana, es susceptible de correcciones e incluso pide mejoras y ampliaciones. Pero no se pretenda en tal labor, muy benemérita, romper con la tradición teológica auténtica en lo que tiene de sustancial, como la teología latina medieval y postridentina no rompió con la tradición patrística, antes, al contrario, se fundó en ella, según las posibilidades que le permitieron su conocimiento, como veremos en su lugar.

Se dirá quizás que no interesan al hombre de hoy, aun en el terreno religioso, estas especulaciones. Esta afirmación general probablemente debería matizarse bastante. Aun dado que así sea, francamente me parece que nuestro oficio, como ministros de la palabra salvífica, es procurar buenamente que les interesen, en lo sustancial al menos, y a los que, por su posición y dotes intelectuales estén en condiciones de penetrarlas, aun en cuestiones más profundas. Verdadera caridad es hacer que interese al hombre lo que debe interesarle. Y quizás no estará de más recordar que San Atanasio impugnó con tanto vigor el arrianismo porque evacuaba y destruía la economía de la salvación; y que las grandes especulaciones patrísticas trinitarias, cuya continuación es la teología, las sacamos en gran parte de homilías y sermones dirigidos al pueblo.

Entendemos por lo dicho que no tiene menor valor religioso salvífico la especulación sobre la Trinidad en sí (la llamada hoy inmanente), que la que más directamente se refiere a sus relaciones con el hombre (la económico-salvífica), aunque de ninguna manera despreciamos los estudios recientes en esta línea. Pero sí creemos debe reaccionarse en bien de la teología contra el olvido en que se tienen las profundas inquisiciones de la escolástica en sus mejores maestros sobre la Trinidad en sí; tal olvido podría conducir a desviaciones contra las cuales ya ha prevenido algún autor de la moderna tendencia. La teología, como ciencia tradicional, no puede prescindir de una tradición multisecular, avalada por el magisterio eclesiástico y que no ha carecido del carisma profético.

La razón ante el misterio de la Santísima Trinidad

Siendo la trinidad de personas en la única divinidad un misterio en el sentido más estricto de la palabra, el oficio de la razón humana ante él no puede ser hacerlo patente de un modo positivo a la inteligencia finita, ya que, como enseña el Vaticano I, los misterios, «por su misma naturaleza, exceden tanto la capacidad del intelecto creado, que aun enseñados por la revelación y recibidos por la fe, quedan como cubiertos por el velo y oscuridad de la misma fe» y «no pueden ser entendidos ni demostrados por los principios naturales» [8]; lo cual comporta que ni su existencia, ni su esencia y posibilidad intrínseca puedan ser probados positivamente. En este estadio sólo puede y debe vindicarlos *negativamente*, como suele decirse; a saber, hacer ver que no son evidentes las razones que a ellos parecen oponerse. Puede, con todo, en este terreno, puesta la revelación y siguiendo sus indicaciones, facilitar su aceptación con razones y congruencias, derivadas ya del mismo conocimiento imperfecto que naturalmente puede tener el hombre de la infinitud de Dios, ya de los vestigios que el Dios trino en persona ha dejado de sí en su obra, la creación.

Por otra parte, es oficio positivo de la razón teológica declarar el significado de los términos en que se propone el misterio. Y también alcanzar alguna inteligencia de él «por la analogía de lo que conoce naturalmente y por la conexión de los misterios entre sí y con el fin último» [9]. En estas expresiones del concilio están indicados los dos principios de la *analogía—analogia entis* y *analogia fidei—*, hilos conductores de toda la trama de la teología científica.

Punto es éste de capital importancia, que es preciso tener siempre presente. Respecto de la analogía del ser, conviene recalcar en toda especulación trinitaria que ésta es, como recuerda con frecuencia Suárez, *magna analogia*, tanta que, como ya exponía el concilio Lateranense IV al rechazar las teorías del abad Joaquín de Fiore, «entre el Creador y la criatura no se puede urgir una semejanza sin notar que es mayor la desemejanza» [10]. Por lo que la teología trinitaria, aun en su aspecto

[8] DSch 3017 (1797).
[9] DSch 3016 (1796).
[10] DSch 804 (432).

y formulación positiva, sin perder este aspecto, no se opone a la teología llamada *negativa (apofática)*, antes se alía íntimamente con ella, elevándose en su conjunto a la *via eminentiae*, en cuanto es posible al entendimiento creado en el estadio de la vida presente, ya que las negaciones consisten en último término en negar las limitaciones que en todo conocimiento se hallan implicadas, principalmente en su aplicación a lo infinito, constituyendo un modo enfático de expresar lo sublime.

Estas consideraciones olvidaron algunos pocos autores que se suelen citar como menos conformes con el carácter absolutamente misterioso de la doctrina trinitaria: Abelardo, Ricardo de San Víctor, Ramón Llull en la Edad Media; en la época del racionalismo del siglo XIX, Hermes, Günther, Rosmini y Schell. Abelardo [11] quizás confundió las propiedades personales con las apropiaciones. Ricardo [12] parece probar la Trinidad por la caridad y suma felicidad divina, que cree no se podría dar sino entre personas distintas. Llull [13] pone como razón necesaria la comunicación de la bondad de Dios. Pero estas razones, sin que dejen de indicar alguna conveniencia que, puesta la revelación del misterio, invite a la razón a aceptarlo, no son apodícticas, como nota Santo Tomás respecto de la de Ricardo (1 q.32 a.1); y en la forma expuesta por Ramón Llull no parecen conformes con la doctrina teológica de las procesiones divinas. Mucho menos pueden aceptarse las tentativas de los semirracionalistas del siglo XIX, ni en las bases en que se fundan ni en los resultados a que llegan [14].

[11] *Theologia christiana* 1,2: PL 178,1123ss. Cf. E. PORTALIÉ, *Abaelard:* DTC 1 44-48; TH. DE REGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité* II (París 1892) p.54-108; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Paris 1914) p.108-109; RUF-GRABMANN, *Ein neugefundefundenes Bruchstück der Apologie Abaelards* (München 1930); L. RÖZYCKI, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate* (Poznan 1938).

[12] *De Trinitate* l.3 c.2: PL 116,916-917; cf. DE REGNON, o.c., p.315ss.

[13] Mucho se ha escrito sobre el sentido que tienen para Ramón Llull las *rationes necessariae;* cf. E. LONGPRÉ, *Lulle (Raymond):* DTC 9,1124-1125. Una bibliografía selecta y un cuidadoso estudio sobre el pensamiento general del Doctor Iluminado las da F. KLIMKE-E. COLOMER, *Historia de la Filosofía*, 3.ª ed. (Barcelona 1961) p.321-326.

[14] Cf. J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* I (Münster 1867) p.435-451; J. FRANZELIN, *De Deo trino* th.18 p.260-268; M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo* 5-8 I p.20-51; O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1965).

En definitiva, con razón advirtió gravemente Santo Tomás: «Quien intenta probar la Trinidad por la razón natural, atenta contra la fe» (l.c.).

El misterio de la Santísima Trinidad no es contrario a la razón

El concilio Vaticano I da la razón general: no puede darse oposición verdadera entre la razón y la fe, por ser el mismo Dios quien revela los misterios y quien infundió en el alma humana la luz de la razón, y Dios no se puede negar a sí mismo, ni una verdad contradecir otra verdad [15].

En nuestro caso pueden darse *a priori* dos consideraciones que lo hagan patente. La primera se deduce de la incomprehensibilidad de Dios. Para que la razón pudiese probar apodícticamente que la Trinidad es absurda, debería poder establecer que es incompatible con la naturaleza de Dios. Para ello debería poseer un conocimiento positivo de la divina esencia, obtenido por el propio ejercicio de la razón natural. Ahora bien, de la esencia de Dios sólo podemos alcanzar un conocimiento sumamente analógico, por la vía negativa de las limitaciones de nuestros conceptos sobre Dios, con los que llegamos a afirmar la suma eminencia de Dios sobre todo inteligible. Una confirmación de esta consideración nos la da la teología natural en la dificultad de conciliar ciertos atributos divinos que, por otra parte, debemos afirmar de Dios.

La segunda consideración es la analogía del ser rectamente entendida. Cierto que existen principios universalísimos, fundados en el concepto de ser, y que no pueden dejar de aplicarse al ser divino. Pero la analogía nos ha de hacer sumamente cautos al determinar la evidencia de estos principios y el sentido exacto que tienen al aplicarse, no sólo a los seres creados, de cuya observación los sacamos, sino en toda su amplísima universalidad, incluso al ser divino. Así se puede llegar a una solución negativa (en el sentido indicado) de las dificultades que obviamente se presentan al conciliar la unidad y trinidad de Dios.

La solución a las dificultades que se oponen a la Trinidad por la aparente oposición a estos principios se apoya en la

15 DSch 3017 (1797).

llamada distinción *virtual* entre naturaleza y persona, cuyas modalidades e implicaciones se esfuerza la teología por declarar en las siguientes cuestiones, tanto que, como hemos indicado, en esto viene a consistir la teología trinitaria como ciencia especulativa; lo que, por otra parte, constituye el mayor homenaje que la razón humana ofrece a su Creador. En efecto, por la revelación consta que el ser divino es, como expone el Lateranense IV, *summa quaedam res* [16], un ser sumo que, en cuanto es expresable por el concepto de naturaleza o esencia, es realmente único, y en cuanto responde al concepto de persona, es trino, es decir, hay en la divinidad tres personas. Por lo cual se da al tratar de lo divino la distinción de razón con fundamento en la infinita eminencia y virtualidad divina. De donde se sigue que los predicados que se dicen del estado real de la divinidad se aplican según la razón formal de naturaleza o persona, conforme a la exigencia de su contenido.

De aquí que al misterio de la Santísima Trinidad no puede oponerse el principio de *no contradicción*, porque en la Trinidad no se da afirmación y negación de algo en el mismo sentido; aunque de Dios se dicen predicados que en la criatura implicarían contradicción, como engendrar y no engendrar, que se dicen del Padre y de la esencia divina, realmente idénticos, pero que se dicen según razones formales diversas, es decir, no en el mismo sentido.

La Trinidad y el principio de identidad comparada

La más obvia de estas dificultades que, ya en un primer estadio, se presenta, es la que se deriva del principio de *identidad comparada*: «dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí». Parece, pues, que si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se identifican con la naturaleza divina, deben identificarse entre sí. Santo Tomás, apoyado en las consideraciones indicadas, responde sencillamente que «el principio vale en las cosas que son lo mismo *re et ratione*, cuando la identidad es real y de razón; pero no cuando en las cosas hay distinción de razón» (q.28 a.3 ad 1). Sin embargo, de hecho, los teólogos han dado muchas soluciones a este problema, en apariencia

[16] DSch 804 (432).

bastante divergentes [17]. Expondremos lo que nos parece más acertado en esta cuestión.

En realidad, este principio de identidad comparado, expresado en esta fórmula general, es susceptible de muchos sentidos; pues hay muchas clases de identidad, y es preciso determinar cuidadosamente en qué sentido puede oponerse al misterio trinitario.

En primer lugar puede entenderse el principio en el sentido de identidad formal, es decir, de la identidad en una misma razón; por ejemplo, en el concepto preciso de igualdad cuantitativa, cual es el principio matemático: «dos cosas iguales en cantidad a una tercera son iguales en cantidad entre sí». En este sentido es evidentísimo y universalísimo, como derivado inmediatamente del principio de no contradicción, pues la identidad formal de dos nociones hace que pueda sustituirse una por otra. Pero nada dice el principio así entendido de la identidad *real* de las nociones en juego; como no dice el principio matemático la identidad real de dos triángulos iguales a un tercero. En este sentido es claro que no puede oponerse al misterio trinitario.

Se puede entender en el sentido de identidad real: «dos cosas identificadas realmente con una tercera son realmente idénticas entre sí». Sutilizando algo más, conviene aún distinguir dos maneras de entender la fórmula en este sentido. Podría ser entendida en el sentido de identidad real en una razón formal determinada. También en este sentido el principio es universalísimo ni ofrece dificultad al misterio trinitario, pues a él pertenece que las tres Personas divinas son una sola cosa en la razón de naturaleza divina, con la que se identifican realmente, pues son un solo Dios. Pero lo más ordinario es entenderlo sencillamente en el sentido de identidad real; es decir, se entiende que «dos cosas identificadas realmente con una tercera se identifican realmente entre sí, de tal modo que no

[17] Las soluciones dadas por muchos teólogos a esta dificultad las expone y pondera B. XIBERTA, *Enqüesta històrica sobre el principi d'identitat comparada:* EstFrans 45 (1923) 291-336. Otras añade J. HELLÍN, *El principio de identidad comparada según Suárez:* Pens 6 (1950) 435-463; 7 (1951) 169-192. Cf. también J. A. DE ALDAMA, *Ruiz de Montoya y el problema teológico del principio de identidad comparada:* EstEcl 11 (1932) 554-559; J. RABENECK, *De principio identitatis comparatae et mysterio SS. Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV:* EstEcl 27 (1953) 301-316.

puedan distinguirse realmente, precisamente por esto, aunque tengan razones formales diversas». Esto se verifica sin duda en lo creado; y así se propone como opuesto a la distinción real de las divinas Personas por estar realmente identificadas con la naturaleza divina.

Dado el misterio trinitario, debe negarse decididamente que el principio, entendido en este sentido, sea universalmente verdadero en toda la amplitud y analogía del ser. Lo cual puede establecerse porque el principio así entendido no es principio formal, ni reductible al principio de no-contradicción, pues aunque no se verificase, no se daría afirmación y negación de lo mismo en el mismo sentido, y no parece haber contradicción formal en que las razones formales que distinguen las cosas del término común puedan en algún caso ser principio de distinción real entre ellas. Que se verifique siempre, y aun necesariamente, en lo creado puede provenir de la limitación de este ser, que nos es conocido directamente; pero no tenemos derecho a extenderlo también al ser divino ni a proclamarlo como principio en el orden del ser universal y analógicamente entendido.

Este, entendemos, es el sentido que tiene la razón dada por Santo Tomás. Y parece que esta solución, que es la de Suárez [18], es, de momento al menos, suficiente (siempre como solución negativa, como advierte), y aun necesaria. Es suficiente, porque el oficio de la razón en este estadio es solamente exponer que no hay oposición formal en el misterio con los principios universalmente válidos del ser. Es necesaria, porque si no se admite, toda otra solución quedará enervada por el mismo principio, cuya fuerza sería negar toda posible distinción

[18] SUÁREZ, *De Trinitate* l.4 c.3 n.7; l.1 c.11 n.20; *Metaph.* d.7 s.3 n.8. Nótese el carácter de solución negativa que le da el autor, como también con cuánto cuidado procura determinar el sentido del principio en cuanto puede oponerse al misterio, lo cual no parecen atender los que impugnan su solución, por lo que estas impugnaciones pierden su valor; J. M. DALMÁU, *El principio de identidad comparada según Suárez:* EstEcl 5 (1926) 92-93. Por lo demás, la solución de Suárez, que es también la de Vázquez, la admiten insignes tomistas, como JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus* d.12 a.3 n.31, y, recientemente, A. MALTHA, *De divinarum relationum exsistentia, quidditate, distinctione:* Ang 17 (1940) 22. Cf. también E. GUERRERO, *¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?:* EstEcl 12 (1933) 5-32; J. M. ALEJANDRO, *La Gnoseología del Doctor Eximio:* Comillas (1948) 166-178. Cf. MOLINA, *In primam partem* q.28 a.3 d.2; RUIZ DE MONTOYA, d.15 s.3 n.2; I. GRANADOS, *In primam partem* tr.3 d.3 s.3.

real entre dos cosas realmente identificadas con una tercera. Las impugnaciones que se han hecho de la solución suareciana parecen provenir de no haber atendido a su sentido y al estado de la cuestión tal como la propone el Doctor Eximio. Por lo demás, creemos que otras soluciones que se indican vienen de hecho a coincidir con ella, en cuanto que las explicaciones que se dan son limitaciones del principio entendido en el sentido vulgar.

No son, con todo, inútiles los esfuerzos hechos por los Padres antiguos y otros teólogos en sus especulaciones sobre este punto. Más aún, creemos que, como resultado de la doctrina trinitaria que luego se expondrá, se puede ayudar la metafísica para la recta inteligencia del principio de identidad comparada en el ser creado. En efecto: independientemente del valor del principio en sí, consta, por la doctrina teológica sobre Dios uno y trino, que el único caso en el que de hecho no se verifica el principio, aun en Dios, es la trinidad de personas. La infinidad divina es raíz de las relaciones de procesión entre las divinas personas, único punto que las distingue realmente entre sí y les comunica su subsistencia e incomunicabilidad personal. Por otra parte, la misma infinitud exige en lo divino identidad real en todo lo absoluto. Así que la única vez que no se verifica el principio, aun en Dios, es cuando se comparan términos relativos incomunicables con lo absoluto comunicable. Mas cuando el término de comparación es algo incomunicable, siempre se verifica, y no tan sólo de hecho, sino también, a lo que parece, en sentido formal, porque el término incomunicable exige la identidad real de los términos que con él se comparan. Ahora bien, en las cosas creadas, precisamente por su limitación, no se dan relaciones subsistentes, y la incomunicabilidad y distinción de los supuestos o personas se dan siempre por razones absolutas. Así parece puede explicarse que el principio de identidad comparada en el sentido de identidad real en lo creado es un principio no sólo constatable de hecho, sino principio formal dentro del ser creado y potencial [19].

Por último, no estará de más advertir que los casos que en lo creado se han propuesto alguna vez para ilustrar este punto

[19] Cf. J. M. Dalmáu, *Metafísica y Teología en Suárez*: EstEcl 22 (1948) 559. Una explicación algo diversa da J. Hellín, l.c., p.178-186.

«más tienen de desemejanza que de semejanza, y, por lo tanto, más bien alejan de la verdad, lejos de conducir a una verdadera inteligencia»; así se expresa Santo Tomás *(In Sent.* 1 d.33 q.1 a.1 ad 2).

La simplicidad divina se ofrece a primera vista como difícil de conciliar con la trinidad de personas. Baste brevemente observar que no hay composición real, pues la distinción entre la naturaleza y las personas no es real actual, sino sólo virtual. En lo sucesivo se establecerá que tampoco se da en la trinidad composición de razón con fundamento en la realidad.

La infinitud divina es fundamento de la trinidad de personas, por implicar la fecundidad del ser divino. No obstante, puede presentarse a la razón humana una dificultad nacida de la infinitud. Lo infinito necesariamente es único; por lo tanto, no parece compatible con el número de personas. Pero debe tenerse presente que lo infinito es único simplemente en su razón unívoca; ahora bien, esto se verifica en la Trinidad: una esencia, un Padre, un Hijo, un Espíritu Santo; no una persona, pues el constitutivo de cada una de ellas es de diversa razón relativa, como se expondrá en su lugar. En este punto debe advertirse que el número y la distinción real de sí no indican perfección o imperfección; que la digan o no depende de su fundamento.

En las dificultades que se solían proponer en forma silogística debe tenerse en cuenta que la divinidad de la esencia es término común, si bien no universal, sino real y perfectamente singular, y que sólo son incomunicables los términos que designan las personas formalmente como tales y los que formalmente se identifican con ellas. Por lo cual no fallan en modo alguno las reglas generales del silogismo rectamente entendidas.

Capítulo II

LAS PROCESIONES (ORIGENES) EN LA DIVINIDAD

I. *Realidad de las procesiones divinas*

Como se ha declarado, la trinidad de personas en la única esencia divina se nos ha revelado en su actuación salvífica como vida inmanente en el seno de la divinidad. Se nos dice que en lo divino hay un Padre, un Hijo y una tercera Persona, el Espíritu Santo, espirado por ambos, lo que exige su distinción real y las relaciones entre sí. Por otra parte, la infinitud exige la identificación en los tres de todo atributo absoluto, verdad reconocida expresamente por toda la tradición occidental y oriental, y expresada en la fórmula *in divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*: «en lo divino, todo es uno donde no se da la oposición relativa» (Conc. Florent.) [1].

Esta constatación de la historia de la revelación confirma la idea básica, ya indicada, de la especulación trinitaria de Santo Tomás, al afirmar que ésta debe comenzar por estudiar los orígenes, que se designan técnicamente por la palabra «procesión», de procedencia escrituraria, que se usa ya de un modo general para significar el origen del Hijo y del Espíritu Santo, ya de un modo más especial para designar el origen de la tercera Persona, que consta no es generación, como lo es el del Hijo, y no tiene en el lenguaje humano un término peculiar con que pueda expresarse.

La realidad de ambas procesiones consta en cuanto es revelada la generación de la segunda Persona y la procesión de la tercera. Pero antes de la consideración particular de cada una, es necesario declarar en general lo que procesión u origen puede significar en lo divino y lo que ella implica en el seno de la divinidad, y hasta qué punto puede establecerse por la reflexión teológica su posibilidad, con todas las grandes analogías que deben entenderse entre ellas y las producciones u orígenes que la mente humana conoce en lo creado. Pues es claro que, al revelársenos Dios en términos y conceptos humanos (otro modo no tendría sentido), nos da a conocer que hay en este punto cierta semejanza, por remota que deba suponerse.

1 DSch 1330 (703).

La palabra «procesión» significa origen o producción de un ser por otro. La palabra *producción* es usada en lo divino sin escrúpulos por muchos teólogos, si bien otros procuran evitarla, por parecer que suscita la idea de causalidad o dependencia, que debe excluirse en lo divino; por lo que la teología latina no admite la palabra *causa* para designar la persona originante, sino sólo la designa con el nombre de *principio;* sin embargo, de ningún modo rechaza la palabra *aitía* de la teología de los Padres orientales.

Existen en general dos clases de producciones o procesiones: las llamadas «transeúntes», porque el término producido sale del principio o causa que las produce; tal la creación, en cuanto el ser creado es distinto y diverso del Dios creador. Otras son dichas «inmanentes», porque el término producido permanece en el principio que lo produce; son las acciones vitales, con inmanencia no siempre del mismo orden, pero real. En este sentido ya se ve que las procesiones divinas no pueden ser transeúntes, puesto caso que el término producido no puede salir de la divinidad del principio originante, por la unicidad de Dios, con lo que todo triteísmo queda esencialmente excluido. El arrianismo, al negar que el Verbo fuese engendrado y al afirmarlo creado, se vio obligado a negar su divinidad y caer en el subordinacionismo; como luego paralelamente ocurrió con el pneumatomaquismo, al hacer del Espíritu Santo una persona creada por el Verbo. Son, pues, las procesiones divinas *inmanentes.* Como nota agudamente Santo Tomás [2], el error trinitario diametralmente opuesto, el modalismo o monarquianismo, coincide con el subordinacionismo, por negar las procesiones en lo divino, reduciendo los tres términos, Padre, Hijo y Espíritu Santo, a diversas manifestaciones o modalidades de la única mónada divina. En el mismo peligro cae, o puede caer, la moderna teología funcional de la Trinidad, si se la toma como exclusiva. Es importante notar que la inmanencia de las procesiones divinas es perfectísima y metafísica, como quiera que consiste en la identidad real de las personas originantes con las originadas en la unicidad del ser divino. Por lo que se ve, la suma analogía que se da en este punto entre las procesiones inmanentes en lo creado y las procesiones divinas.

[2] I q.27 a.1.

Como orígenes vitales, los términos de las procesiones divinas son personas subsistentes, y por esto la producción creada que mayor semejanza ofrece con las procesiones divinas es la generación humana, de la que resulta un nuevo sujeto humano. En ella se da comunicación de la naturaleza humana o del ser hombre, como lo son los padres. Pero esta comunicación es meramente específica, es decir, se produce una nueva naturaleza humana, realmente distinta, pero no diversa del principio productor, en lo que sustancialmente la constituye; no es comunicación de la naturaleza singular e individual del padre. En cambio, en la divinidad se da comunicación por identidad real de la única naturaleza o ser divino. Por lo que se ve que esta comunicación es perfectísima y de orden completamente diverso de la comunicación que se da en lo creado. Por esto se dice en términos técnicos que en lo divino se da origen a un término distinto, pero la naturaleza del término no se produce, se le comunica.

Consecuencia importante de lo dicho es que la procesión en lo divino es perfectísima, sin dependencia o causalidad propiamente dicha. Por ser comunicación del acto puro, que es la divinidad, no se da paso del no-ser al ser, ni de la potencia subjetiva o pasiva al acto, no se da algo que se haga, ni en el orden de la duración, por la eternidad de todo lo divino, ni en el orden de lo que se llama prioridad de naturaleza o causalidad, ni aun en el orden de razón con fundamento en la realidad, ya que no hay razón de prioridad objetiva o posibilidad, además de que los términos procedentes, como relativos, son simultáneos en el orden de razón con los productores. De aquí también se deduce que, en lo divino, las personas procedentes no son seres contingentes, y, por lo tanto, aunque en el seno de la divinidad se dice que son «de otro», no son en modo alguno *ens ab alio*, término con que se designa en filosofía al ser contingente, en oposición al *ens a se*, Dios, precisamente porque su naturaleza es el mismo *ens a se* de las personas producentes.

Posibilidad de las procesiones divinas

La existencia de las procesiones divinas nos la da la revelación de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo. La reflexión teológica nos declara su necesidad para la

pluralidad de personas en la divinidad, por ser la relación de origen la única razón concebible de esta pluralidad, como se irá declarando en lo sucesivo.

Es claro que la razón natural no puede probar la realidad de las procesiones divinas; es un misterio estrictamente dicho. Por lo mismo, su posibilidad *magis fide tenetur quam ratione probatur:* «más bien la sostenemos por la fe que la probamos por la razón», confiesa paladinamente Suárez [3]. Podemos, con todo, declarar que no es evidente que sea imposible, como lo hace el mismo autor; e incluso vislumbrar su altísima conveniencia como perfección infinita.

Toda la dificultad que inmediatamente se ofrece proviene de parte del término originado (por parte del principio no hay dificultad, pues el poder producir, o potencia activa, pertenece a la perfección del ser). Porque para que no repugne la procesión en lo divino es absolutamente necesario que las personas originadas, por serlo, no impliquen imperfección alguna. Para ello es preciso que el término procedente reciba el mismo ser imparticipado que tiene el principio producente, pues si recibiese otro ser, ya sería ser participado o causado, lo cual es incompatible con la suma perfección de la divinidad. Que esto no sea imposible, aun puesta la distinción real entre el principio y el término de la procesión, se puede mostrar porque se trata del ser infinito, que, como vimos, puede identificarse realmente en la línea de la naturaleza o esencia con personas realmente distintas. Supuesta, pues, esta verdad, que no repugna que el término originado reciba idénticamente la misma naturaleza del procedente, este término será tan verdaderamente Dios como él; quien verdaderamente tiene la naturaleza divina es verdadero Dios, tanto si la tiene de sí mismo como si la recibe de otro. Por lo cual excluye necesariamente toda la imperfección, porque, al contrario, lleva consigo la suma perfección [4]. Más aún, como profundamente añade Santo Tomás: «cuanto más perfecta es la producción, tanto es más uno el término producido con el principio producente» (q.27 a.1 ad 2). Precisamente lo que a primera vista parece imposible es la mayor perfección.

Conforme a la dirección patrística y del Vaticano I de ha-

[3] *De Trinitate* l.2 c.2 n.4.
[4] SUÁREZ, l.c.

llar en lo creado algo que nos ayude y facilite la aceptación de los divinos misterios, podemos en nuestro caso observar que en las procesiones divinas se verifica de un modo perfectísimo lo que sólo de modo imperfecto se puede encontrar en las producciones creadas. Es de sentido común que el poder producir dice perfección; pero que el término producido sea finito, causado y dependiente es imperfección, que en algún modo se refunde en la misma producción (cierto, esto último no vale para la creación, pues por ser de la nada y de todo el ser, dice toda la perfección del Creador). Mas en las procesiones divinas hallamos producción de términos infinitos sin dependencia ni causalidad. Es también reconocido que son más perfectas las producciones inmanentes que las transeúntes, como propias aquéllas de los seres vivientes, en los cuales no se dan las transeúntes sin operación inmanente concomitante. Pero la inmanencia es en lo creado imperfecta; en cambio, en las procesiones divinas, se da la perfectísima inmanencia de identidad en la naturaleza; es lo que observa Santo Tomás en el pasado aducido. Observamos también un hecho singular. Cuanto más perfecta es la inmanencia en la operación creada, tanto menor es la entidad del término producido, como se ve en la vida intencional. Y de las vitales, la que mayor perfección da al término producido, la generación de los vivientes, es la que menos tiene de inmanencia y se asemeja a las transeúntes. Por el contrario, en las procesiones divinas, por operaciones perfectísimamente inmanentes se originan términos de perfección infinita.

La teología latina, como expondremos luego, ha desarrollado otro aspecto de la inmanencia de las procesiones divinas, en cuanto las presenta como resultado de las operaciones vitales de la naturaleza espiritual de la divinidad, inteligencia y voluntad.

De la prioridad y posterioridad en lo divino

Como el concepto de procesión u origen suscita inevitablemente la idea de prioridad y posterioridad entre el principio y el término, no puede omitirse una atenta consideración sobre este punto.

Es de fe que no se da en lo divino prioridad y posterioridad de duración, todo es eterno. Es lo que define el símbolo *Qui-*

cumque: «En esta Trinidad nada hay *prior* ni *posterior*... las tres personas son co-eternas». Igualmente se excluye toda prioridad y posterioridad de dignidad y perfección: «nada hay mayor ni menor... las tres personas son co-iguales» [5]. Y como repetidamente hemos notado, se excluye de las procesiones divinas la llamada prioridad y posterioridad de naturaleza propiamente dicha, que implica causalidad y dependencia.

Pero por lo mismo que hay procesiones, se da en lo divino *ordo originis*, como dice Santo Tomás (q.42 a.3). Y aunque el Santo Doctor no use al hablar de este orden de origen las palabras *prior* y *posterior*, los teólogos comúnmente las admiten como implícitamente contenidas en el «orden»; y así hablan de la prioridad y posterioridad meramente de origen [6]. Estos modos de expresarse, inevitables, significan sencillamente que lo que se llama *prior* en el origen es principio de lo que se llama *posterior*, y no viceversa [7]. El Padre es *prior* en el origen al Hijo, y éste es *posterior* en origen al Padre. Tal prioridad y posterioridad (nótese bien) se dan tan sólo entre las personas que son principio y término de ambas procesiones y entre las razones o nociones que se identifican formalmente con ellas, las relaciones y orígenes, como veremos. Esta prioridad y posterioridad de origen es real en su orden; pero va unida a una perfecta simultaneidad de razón; es que se da tan sólo entre relaciones mutuas, que, como notaremos, son simultáneas en la inteligencia: Padre e Hijo no se separan en su concepto (q.42 a.3 ad 2).

Para una menos imperfecta elaboración de la teología trinitaria, dadas las condiciones de nuestra mente, parece conveniente una ulterior consideración de lo que se llama prioridad y posterioridad de razón, en cuanto puede aplicarse a lo divino. Lo que se designa con esta frase no es más que el orden lógico que nuestra mente ha de establecer entre los diversos aspectos que ofrece a la inteligencia la realidad de los objetos que se le presentan.

Al aplicar este modo de proceder de nuestra inteligencia a lo divino, parece puede establecerse un triple orden de prioridad de razón. Una que llamaremos perfecta, porque

[5] *Símbolo «Quicumque»:* DSch 75 (39).
[6] Cf. RUIZ DE MONTOYA, *De Trinitate* d.105 a.2-5.
[7] SUÁREZ, l.7 c.7 n.13.

tiene fundamento en la realidad, en cuanto un aspecto o noción se entiende suficientemente sin la otra, y, en cambio, esta segunda presupone la primera. Tal se da entre algunos atributos de Dios, como inteligencia y volición. Mas no se da en el orden trinitario, ni siquiera entre lo esencial y lo nocional o personal, como en su lugar se expondrá. Una prioridad imperfecta de razón tiene sus raíces meramente en la necesidad de ordenar nuestros conceptos de lo divino, sin pleno fundamento en la misma realidad divina, aun supuesto el modo imperfecto con que lo conocemos. Tal prioridad se deriva de cualquier distinción, sea real, sea de razón, y no hay inconveniente en que se la pueda considerar como mutua, lo cual no se puede admitir de la prioridad perfecta de razón. Tal se da necesariamente en teología trinitaria. La diferencia esencial entre ambas clases de prioridad de razón consiste en que de la perfecta podemos deducir consecuencias por su fundamento real. En cambio, respecto de la segunda, hemos de ser sumamente cautos en su aplicación a lo divino. Se dan, en efecto, casos en los que cierta prioridad que tiene algún fundamento en el modo de concebir la realidad, viene a desvanecerse por otra consideración que nos obliga a no reconocerla como prioridad de razón propiamente tal. Por último, se suele hablar de la prioridad en el orden temporal de nuestro conocimiento de lo divino, en cuanto es conocimiento natural, y aun en la revelación explícita, de lo divino en cuanto es uno anterior al conocimiento de la Trinidad (q.33 a.1).

Número de las procesiones divinas. El Padre ingénito

Que son dos las procesiones divinas y que la primera Persona, el Padre, no procede, como principio fontal, de las otras dos, principio sin principio, principio de la divinidad comunicada, es doctrina constantemente expuesta por los Padres y contenida en todos los símbolos trinitarios. Y notaban los Padres que en la Sagrada Escritura nunca se dice que el Padre proceda de otro, siendo así que lo afirma de las otras dos personas.

La razón teológica declara esta verdad, observando que, siendo tres las Personas divinas y que la única razón que permite multiplicidad en Dios es la relación de origen, necesaria-

mente ha de haber una persona que no proceda de otra. Si las tres fuesen producidas, no cabría otro principio de la primera que la esencia divina como tal; si así fuese, se distinguiría realmente de ella, lo que sería destruir radicalmente el misterio. Por otra parte, sólo una persona no tiene origen de otra; porque dos personas no originadas no podrían distinguirse realmente, ni por atributos absolutos, comunes realmente a todas; ni por la relación de origen, única que puede distinguir en lo divino (q.33 a.4 ad 4). Que la distinción entre lo procedente y su principio no implique imperfección ni desigualdad entre las Personas divinas, se declara en el capítulo de las relaciones divinas [8].

Por ser el Padre la persona que no procede en el seno de la divinidad, tiene como noción propia suya la de ingénito [9]. Tal es la declaración unánime tanto de los Padres griegos (que recopila San Juan Damasceno [10]: «Creemos en un único Padre, que sólo es sin principio *(anaítios)* e ingénito *(aghénneton)*», como de los latinos en los primeros símbolos, nomenclatura que explicó la teología occidental. Notaron, ciertamente, los Santos Padres que la palabra ingénito no se encuentra en la Escritura, que siempre llama a la primera persona Dios y Padre, y, por lo que vamos a indicar, hubo al principio cierta vacilación en adoptarla; pero lo que con ella se significa es doctrina claramente revelada.

Ingénito significa evidentemente no engendrado; y en el uso ordinario de la palabra se opone a lo viviente engendrado. Pero tanto en la Sagrada Escritura, en la versión griega, como en la ciencia de los primeros tiempos de la Iglesia, no pocas veces la palabra generación y sus derivados se usaba más ampliamente, incluso en sentido metafórico, como, por lo demás, ocurre aún hoy en el lenguaje vulgar y sentimental. En par-

[8] SUÁREZ, l.1 c.4 n.12-14; J. RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersonliches Gottes* (Freiburg 1950) p.69.79-81.

[9] RUIZ, d.52 s.1-2; PETAVIO, l.5 c.5; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* 2 not.C p.634-647; A. D'ALES, *De Deo Trino* (Paris 1934) p.128-130; P. STIEGELE, *Der Agennesiebegriff in der grieschichen Theologie des vierten Jahrhunderts* (Freiburg 1918); L. PRESTIGE, Αγέν[ν]ητος *and* γεν[ν]ητός *and kindred words in Eusebius and the early arians:* Journal Theol. Stud. 24 (1923) 486-496; cf. la obra ya citada del mismo autor, *Dieu dans la pensée patristique.*

[10] R 2342; cf. J. BILZ, *Die Trinitätslehre des hl. Ioannes von Damascus* (Paderborn 1909) p.160s.

ticular, la filosofía helénica (uso que continuó en la escolástica) llamaba generación toda producción sustancial. La especulación gnóstica tomó esta palabra como técnica para exponer la producción de los eones, sucesivas degradaciones de lo divino, intermediarios entre Dios y lo terreno y visible. De aquí provino la costumbre de estos autores de llamar ingénito al sumo Dios invisible y en general para designar como propio de la divinidad la *aghennesía*, el ser ingénito. Pero no se distinguía entre la significación *no-hecho* (aseidad) y la significación más propia, *no-engendrado* por generación vital. En la terminología griega se agregó a la confusión la poca diferencia terminológica entre *aghéneton* (no-hecho) y *aghénneton* (no-engendrado); tanto que resulta muchas veces asaz difícil determinar la verdadera lección de algunos textos, ya por el estado de los manuscritos conservados, ya por la poca determinación o precisión ideológica.

Este hecho originó en las controversias teológicas de aquel tiempo un fenómeno del que se aprovechó la herejía arriana, principalmente en su etapa eunomiana. Se tomó como constitutivo de la divinidad (la aseidad) la *aghennesía*, el ser ingénito, sin distinguir ambos aspectos, antes al contrario, identificándolos. Con ello negaban la divinidad del Hijo por ser engendrado. De aquí la insistencia de los Santos Padres, que cristalizó en caracterizar al Padre como ingénito, y precisamente en un sentido antonomástico y complexivo, que excluye del Padre todo modo de producción u origen y de identificación, en cuanto tal, con algo originado [11]. Si ingénito se toma precisa y solamente como no producido por generación vital, pueden llamarse ingénitos incluso los seres creados no vivientes; igualmente, los ángeles, los primeros padres Adán y Eva, el alma humana y, en lo divino, la esencia, que en cuanto tal excluye sólo la causalidad u origen, y el Espíritu Santo, que procede, pero no por generación. Pero la esencia de Dios no excluye el identificarse realmente con personas originadas, el Hijo y el Espíritu Santo; en cambio, el Padre, por su relación de paternidad y primer principio, no puede identificarse con algo procedente en modo alguno.

Esta *noción* de ingénito no es, no obstante, la primera y más característica de la primera Persona, como veremos, por

[11] Da un resumen de estas cuestiones TH. DE REGNON, o.c., p.186-259.

no ser formalmente relativa, como lo es la del Padre, y por esto la suelen considerar los teólogos como secundaria y que en tanto puede decirse noción del Padre en cuanto presupone la paternidad; de otro modo sería simplemente un concepto absoluto, que no puede ser propio de una persona (q.33 a.4).

La generación del Hijo, Verbo de Dios

Acabamos de indicar que la palabra generación se ha aplicado a diversos modos de producción, pero que en la procesión u origen de la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo, cuyo nombre es también el Verbo de Dios, se trata de generación en el sentido preciso y antonomástico del origen vital de un ser viviente de otro ser viviente. Entendemos, pues, que, al afirmar que el Verbo fue engendrado, «nacido del Padre antes de todos los siglos», hemos de aplicar, dentro de la grande analogía siempre presupuesta, la noción de generación que sacamos de lo creado.

Expuestos ya los temas bíblicos y patrísticos sobre este punto, la reflexión teológica parte de la definición filosófica comúnmente recibida: «generación es el origen de un viviente de otro viviente, por comunicación de la propia sustancia, como operación vital e inmanente *(ex principio coniuncto), in similitudinem naturae*», frase que indica no sólo que el término producido es semejante en la naturaleza al principio que lo produce (un hombre engendra a otro hombre), sino que la tendencia intrínseca de la operación es precisamente producir un ser de la misma naturaleza, lo cual es patente en la generación de los vivientes creados, toda ella ordenada a la conservación y propagación de la especie.

Para poder afirmar esta noción de la procesión del Verbo, que los Padres declaran «inefable», debieron despojarla de las imperfecciones con las que, junto a la perfección que supone, va indisolublemente conjunta la generación en lo creado; imperfecciones que los arrianos destacaban fuertemente en su oposición al dogma católico. Con esto afirmaban los Padres la suma perfección de la generación del Verbo, manteniendo en grado eminente el mismo concepto de generación. Así sostenían firmemente su eternidad e inmaterialidad; de donde sacaban que la generación del Verbo no implica flujo o descom-

posición de la sustancia del Padre, incompatible con la simplicidad divina, con lo que la comunicación de la naturaleza es perfectísima, pues no es una nueva naturaleza, sino idénticamente toda la naturaleza del Padre, con perfecta inmanencia y comunión real con él [12]. La última nota característica del concepto de generación, la tendencia a la semejanza, no implica a primera vista dificultad al considerar tan sólo la generación en la relación entre el Padre y el Hijo (aunque no se da en ella la propagación de la especie); pero, en realidad, exige una ulterior consideración, en la perspectiva de la procesión del Espíritu Santo, en la cual parece se dan las propiedades asignadas a la procesión del Verbo, y, sin embargo, no es generación, por no verificarse en ella esta tendencia específica de la generación. Cuestión es ésta que ofrece nueva dificultad, pero no puede tratarse hasta estudiar lo característico de la segunda procesión. Con ello, como consecuencia de la negación en ella de este último elemento, aparecerá su presencia en la generación del Verbo de Dios.

El carácter intelectual de la generación del Verbo, fundado en este nombre de la segunda persona, fue objeto preferido de la primera especulación trinitaria, no sin errores y desviaciones, que obligaron a los Padres del siglo IV a determinar más insistentemente el carácter sustantivo y subsistente de la Palabra divina, que es el Verbo inmanente en Dios, y por esto insistieron en el nombre de Hijo, mucho más corriente en la Escritura. Explicando San Cirilo de Jerusalén [13] en sus *Catequesis* este misterio decía: «Engendró el Padre al Hijo no como entre los hombres engendra uno su verbo. Nosotros sabemos que Cristo fue engendrado como Verbo, no prolaticio [palabra exterior], sino Verbo subsistente y viviente, no enunciado con los labios y difundido, sino engendrado como subsistente eterna e inefablemente». Por esto no tendría valor la objeción que podría ocurrir de que la doctrina de la generación del Verbo se fundase en las locuciones metafóricas con que se aplican al orden intelectual palabras que primaria y vulgarmente significan la generación de los vivientes.

Pasado este período polémico contra las desviaciones de las primitivas especulaciones, que desembocaron en los errores

12 P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (París 1933) p.257.
13 PG 33,461.609.701.713.

arrianos, la teología posterior, especialmente la occidental, desarrolló como veremos, este aspecto, cuyo valor dogmático y teológico procuraremos determinar. Precisamente podemos adelantar que este aspecto proporcionó a la teología una solución, que parece la más aceptable, al grave problema ya indicado de la diferencia entre ambas procesiones, y una más precisa determinación del concepto de la generación de la segunda Persona de la Santísima Trinidad.

La procesión del Espíritu Santo

Es verdad de fe que el Espíritu Santo, tercera Persona de la Trinidad, verdadero Dios y consustancial con el Padre y el Hijo, no es engendrado, pero sí «existe eternamente y tiene su ser subsistente juntamente del Padre y del Hijo, y procede de ambos como de un principio y por única espiración». Así habla el concilio de Florencia [14], y antes el Lateranense IV y el II de Lyón [15]. Anteriormente se había definido que no es engendrado (símbolo *Quicumque*, Toledano XI, etc.), y que procede del Padre (Símbolo Niceno-Constantinopolitano y anatematismos de San Dámaso) [16].

La evolución dogmática en este punto, como en otros muchos, fue ocasionada por las herejías y errores que se levantaron, una vez establecida contra los modalismos primitivos la distinción personal de la tercera Persona. De algunos sectores del semi-arrianismo brotó la negación de la divinidad del Espíritu Santo, haciéndolo un ser creado por el Hijo. Contra este error, los Padres, que declaraban la divinidad del Hijo por proceder del Padre, debieron insistir en establecer asimismo la divinidad del Espíritu Santo, por proceder también él eternamente del principio fontal de la divinidad; y al objetar los pneumatómacos que, si tenía origen del Padre, sería también hijo suyo, contra la fe en el Unigénito, establecieron enérgicamente que su procesión no era generación, y que así debía creerse, por más que era difícil determinar la diferencia entre ambas procesiones. De aquí provinieron adiciones sobre el Espíritu Santo, en especial «procede del Padre» en el Símbolo

[14] DSch 1300 (691).
[15] DSch 800 (428). 853 (463).
[16] DSch 75 (39). 527 (277). 150 (86). 165 (74).

Niceno. Es claro, por lo dicho, que la palabra procesión y sus equivalentes al tratar del Espíritu Santo se refieren a su origen inmanente en el seno de la divinidad.

Establecido ya dogmáticamente este punto, la reflexión cristiana, como se ve en los escritos de los Santos Padres, hubo de enfrentarse con la cuestión ulterior de la relación que existe, según la revelación de la economía divina, entre el Hijo y el Espíritu Santo, tan frecuentemente afirmada en la Escritura, principalmente en San Pablo y San Juan. Según ella, el Espíritu Santo había sido enviado por el Hijo, como lo había sido el Hijo por el Padre. Y como se observó que por la misión del Hijo nos había sido declarada su procedencia inmanente del Padre, así la misión del Espíritu por el Hijo nos revelaba su participación en la eterna procesión de la tercera Persona.

Mas apareció la dificultad: si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, que son dos personas, habrá dos principios en esta procesión. Ahora bien, la conciencia cristiana era realmente unánime en tener como verdad de fe la unidad de principio también en esta procesión. Para resolver la aparente dificultad, la especulación patrística y teológica se desarrolló en dos direcciones, que deben considerarse no como opuestas, sino como complementarias, que suelen designarse como occidental y oriental [17], si bien esta designación no puede decirse exclusiva, sino como preferente, ya que las dos fórmulas en que se concretaron se hallan realmente tanto en la una como en la otra cristiandad, y expresamente los teólogos latinos las admiten ambas. La fórmula llamada occidental, definida, es: «El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, que forman un solo principio de procesión». La llamada griega es: «El Espíritu Santo procede del Padre por (mediante) el Hijo». La primera insiste en la verdadera y propia procedencia del Hijo en plena igualdad con el Padre, y por esto la expresa con la misma proposición *ex*, o «procede de ambos», de tal forma que las dos Personas constituyen un solo principio. La segunda atiende más inmediatamente a la plenitud fontal del Padre en las procesiones divinas; por lo que la participación del Hijo

[17] FRANZELIN, th.36; *Examen...* (o.c., en n.6) 117-124.257-264; DE REGNON, p.80-104; GORDILLO, p.115-125; JUGIE, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes* (Roma 1936); A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas trinitarias griegas y latinas:* EstEcl 21 (1947) 454-460.

en la procesión del Espíritu Santo la recibe del Padre, como la naturaleza, y por esto es común a ambas personas. Tal es el sentido auténtico que tiene en los Padres griegos la expresión «el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo»; sentido clara y plenamente enunciado, entre los latinos, ya por San Agustín, explicado luego por los teólogos, y dogmáticamente expuesto, como sentir universal, por el concilio Florentino: «Y porque todo lo que tiene el Padre lo dio por la generación al Hijo, excepto el ser Padre, esto mismo, que el Espíritu Santo proceda del Hijo, lo tiene el Hijo del Padre, de quien es eternamente engendrado» [18]. Por su parte, los Padres griegos, como San Gregorio Niseno, tienen cuidado de advertir que la «mediación» del Hijo no excluye la inmediata relación de origen del Espíritu Santo con el Padre.

La controversia sobre el «Filioque»

Es un hecho, con todo, que en este punto ha habido acres controversias entre ambos campos de la cristiandad, derivadas en parte de la diversa mentalidad oriental y occidental, que se traslució en una falta de inteligencia del contenido de las formulaciones respectivas. Aunque un estudio pormenor es más propio de la teología oriental, no podemos dejar de indicar los hechos que más influyeron en el curso de la evolución dogmática a que se llegó en los concilios unionistas y en la controversia que todavía perdura [19].

La fórmula occidental se propagó rápidamente y se introdujo en los símbolos de fe de las Iglesias particulares, en España ya en el Toledano II (a.447), seguramente por influjo de la carta de San León Magno al obispo de Astorga Santo Toribio de Liébana [20]; incluso se añadió, según parece, al Símbolo

[18] DSch 1301 (691).

[19] Es innumerable la cantidad de escritos sobre esta cuestión. Baste indicar que todos los teólogos trinitarios de ambas Iglesias la han tratado. Por esto nos limitaremos a señalar algunas obras que pueden, a nuestro juicio, orientar al lector: DE REGNON, o.c., 4 p.6-108; A. PALMIERI, *Esprit Saint y Filioque:* DTC 5,762-929; 2309-2343, con amplísima bibliografía; FRANZELIN, *Examen doctrinae Macarii Bulgakow... et Iosephi Langen... de processione Spiritus Sancti* (Roma 1876); JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* (Paris 1926-1933) 1 p.154-223; 2 p.206-502; GORDILLO, *Theologia dogmatica comparata* (Roma, lith., 1933); *Compendium Theologiae orientalis* (Roma 1939) p.97-133.

[20] DSch 188 (19).

Niceno-Constantinopolitano en el Concilio III de Toledo (a.589)[21], y se halla también en el *Quicumque*. Propagóse este uso en las Iglesias de Galia y Germania y de Africa; y el mismo papa San León III proclamó esta doctrina en el símbolo enviado a los orientales[22], aunque no aprobó la adición del *Filioque* en el símbolo de la Iglesia universal, para evitar las suspicacias de los orientales. Más tarde, en tiempo desconocido, fue aceptada por los papas, y en el Florentino se declaró «lícita y razonable»[23], por más que no se les ha impuesto a los orientales. Por otra parte, en algunos sectores del occidente hubo cierta dificultad en admitir la fórmula oriental, por no entenderse su significado, que, con todo, ya había sido admitido y explicado por San Agustín, como hemos visto.

En Oriente, entre tanto, se iba elaborando más el aspecto expresado en su fórmula, incluso en la terminología, reservándose al Padre la palabra *aitía* (principio) y el verbo *ekporéuesthai* (proceder) a la procedencia del Padre (aunque no de un modo exclusivo), y usándose con preferencia otros verbos, *proiénai, eínai, ekhein,* (salir, ser, profluir) para indicar la participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, para salvar en la misma terminología la razón de principio primordial del Padre, como declara San Basilio[24], si bien, con San Cirilo de Alejandría, advertían que no tenían significación diversa dichos términos. Este uso se hizo después universal, por lo que en algunos medios orientales causó admiración la terminología latina, más uniforme. Los monoteletas la reprobaron al leerla en la epístola sinódica de San Martín I; pero San Máximo el Confesor, oriental, defendió la identidad doctrinal de ambas fórmulas[25]. Se acentuó la ofensiva cuando algunos monjes occidentales (s.IX) cantaron en Oriente el símbolo con el *Filioque*. Pero la negación explícita de la doctrina católica de la participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo procede de Focio[26], con algún precedente en Teodoro de Mopsuestia y en Teodoreto de Ciro[27]. La posición de Focio

21 DSch 470.
22 DSch 682 (345).
23 DSch 1302 (691).
24 PS 32,105.136.
25 *Epist.* 55: PG 77,316.
26 Cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* (Paris 1931) 3 p.518-527; DE REGNON, p.187-212; JUGIE, 1 p.158-179; GORDILLO, *Compendium* p.100-112.
27 Focio no siempre enseñó la misma doctrina sobre este punto.

en este punto es del todo negativa; los términos que relacionan al Espíritu Santo con el Hijo se refieren, según él, meramente a la misión temporal, no a la procesión inmanente de la tercera Persona. No se funda Focio en los Padres; su argumento Aquiles, insistentemente repetido, se cifra en la palabra *ekporéuesthai;* aunque en el fondo más bien parece basarse en ciertos principios filosófico-teológicos, repetidos en su argumentación, que vienen a confluir en la separación ideológica de la trinidad de las personas y la unidad de la esencia en la divinidad.

La tensión entre ambas partes de la cristiandad no produjo de momento la separación; pero se convirtió en tema principal de controversia cuando en el siglo XI se consumó la división, en tiempos de Miguel Cerulario [28]. Continúa aún, a pesar de los conatos de unión de Lyón y Florencia, que no fueron aceptados por la mayoría de los orientales, si bien ha tenido diversos estadios la oposición de los «ortodoxos» orientales. Pronto se buscó el apoyo de la interpretación de los Padres griegos; y en varias formas se mitigó bastante la posición de Focio, admitiendo una intervención del Hijo poco definida en la procesión del Espíritu Santo. A fines del siglo XIX, después de las conversaciones con los viejo-católicos en Bonn, y posteriormente en 1950 [29], admiten, por lo general, la doctrina católica como un «teologúmenon», opinión teológica aceptable, pero persisten en oponerse y en considerar como herejía la adición del *Filioque* al símbolo, fundándose en las declaraciones de Efeso y Calcedonia contra toda adición al símbolo de la Iglesia universal. Debe además notarse que la negación explícita de la posición católica no se halla en los libros simbólicos de las iglesias orientales [30].

Cf. J. HERGENRÖTHER, *Focius* (Friburgo 1867-1869). *Animadversiones in librum De Spiritus Sancti Mystagogia:* PG 102,399-542; JUGIE, 1 p.180-223; *Schisme bizantin:* DTC 14,1335ss; J. SLIPYI, *Die Trinitätslehre des bizantinische Patriarch Photius* (Innsbruck 1919); GORDILLO, p.102-106; L. LOHN, *Doctrina graecorum et russorum de processione Spiritus Sancti a solo Patre* (Roma 1914) p.41-57.

[28] GORDILLO, p.19; JUGIE, 1 p.154-157; DE REGNON, p.182-185; FRANZELIN, p.515-519; LOHN, p.11-15.

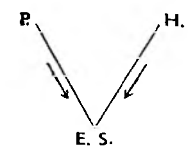
[29] GORDILLO, p.106-108; JUGIE, 2 p.449-481; *Ou en est la question de la procession du St. Esprit dans l'Eglise greco-russe?:* EchOr 19 (1929) 252-277; V. LOSSKY, *La procession du St. Esprit dans la doctrine Trinitaire orthodoxe* (Paris 1943); *Le Filioque; Russie et Chrétienté* 4 (1950) 123-244.

[30] JUGIE, 2 p.482-484, donde nota que de aquí se puede argüir contra los principales principios focianos.

Modernamente[31] se han esquematizado gráficamente las diversas posiciones de esta controversia en esta forma:



Posición latina según la interpretación de Focio



Razones bíblicas y patrísticas del dogma católico

Aunque en la exposición bíblica del misterio trinitario se ha puesto de relieve la relación del Espíritu Santo respecto del Hijo en la vida íntima de la augusta Trinidad, parece oportuno dar cuenta de las razones que en la controversia con los orientales aportó la teología católica, fundadas en la misma exposición de los Padres griegos no menos que en la de los latinos. San Pío X[32] condenó como grave error la opinión que sostenía que la doctrina católica de la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo «no fluye de las mismas palabras del Evangelio o que se compruebe por la fe de los Padres antiguos».

1. El Espíritu Santo es llamado en numerosos pasajes, sobre todo de San Pablo y de San Juan, Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo. Esta expresión indica una relación como de pertenencia, relación que, en el seno de la divinidad, no puede ser otra que la de origen. Tal es la interpretación frecuente en los Padres de ambas Iglesias, que denotan al Espíritu Santo como espirado, y lo ven simbolizado en la insuflación de Cristo (Jn 20,22). Así San Atanasio[33], San Agustín[34] y San Cirilo en el pasaje que luego citamos.

[31] DE REGNON, o.c., 1 p.339-340.
[32] DSch 3553 (2147a).
[33] *Expositio duodecim capitum* 9; *De recta fide ad Theodosium* 26: PG 76, 108.118; cf. GALTIER, p.361.
[34] PL 35,1889.

2. El Espíritu Santo es enviado por el Padre y por el Hijo. Ahora bien, la misión propiamente dicha incluye en lo divino la procesión eterna, como comunicación de la voluntad del que envía en el enviado, como se declara más ampliamente en el capítulo de las misiones divinas. San Cirilo [35] se expresa así en la explicación del anatematismo contra Nestorio: «Como el Verbo hecho hombre permanece Dios y es lo mismo que el Padre, fuera de la paternidad, tiene como propio al Espíritu Santo, que es de él, y de él sustancialmente tiene su origen; y por esto no es de maravillar que envíe con plena potestad a quien procede de él y es propio de él, como quien en él y de él existe naturalmente».

3. Un pasaje muy estudiado en el punto concreto que tratamos es Jn 16,13-15 [36]. En él describe Cristo al modo humano cómo el Hijo envía al Espíritu Santo. Este enseñará a los apóstoles lo que Cristo quiere, lo que oye de Cristo, y así glorificará a Cristo, porque recibe de Cristo: «de mis cosas», de mi ciencia. Esto concuerda perfectamente con que el Espíritu Santo es enviado por el Padre «porque todo lo que tiene el Padre es mío». Por lo tanto, el Espíritu Santo *oye* al Hijo, *recibe* del Hijo, como con pleno consentimiento exponen los Padres griegos (San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, Dídimo, San Epifanio, San Cirilo de Alejandría [37], etc.). Ahora bien, es evidente que el Espíritu Santo no puede recibir del Hijo sino por comunicación de la esencia en la procesión. Precisamente, la intención de Cristo en estas declaraciones del sermón de la cena es inculcar la perfecta igualdad del Padre y del Hijo, incluso en relación con el Espíritu Santo. Lo que excluye la interpretación de que el Espíritu Santo recibe de solo el Padre lo que también es del Hijo, interpretación que, como hemos visto, estaría en oposición con los dichos de los Padres griegos.

4. El Apocalipsis, en su simbología, expresa frecuentemente la relación del Espíritu Santo con el Hijo (Ap 1,4; 3,1; 22,1), donde la palabra *ekporeuómenon* se dice de la fuente, símbolo del Espíritu Santo, que procede de la sede de Dios y

[35] *De Trinitate et Spiritu Sancto* 5,19: PG 26,1212.

[36] Cf. Petavio, l.7 c.6; Palmieri, *La processione dello Spirito Santo*: Bessarione 1 (1900-1901) 7-8; Gordillo, p.114.

[37] PG 26,373; 33,952; 39,1065; 41,1033; 75,1010.

del Cordero [38]. Con lo que cae por su base el argumento de Focio fundado en Jn 15,26, como si el verbo *ekporéuesthai* fuese exclusivo de la procesión interna, y este pasaje el único que la expresase. Cierto que la implica, pero no como separada de la misión, pues la preposición *pará*, y no *ek*, es la que se halla en el dicho del Señor.

5. La unidad de principio en la procesión del Espíritu Santo fluye de las expresiones del sermón de la cena y del Apocalipsis, al presentarla como común a ambas, por ser comunicada al Hijo por el Padre.

La separación introducida por Focio entre la procesión interna y la misión externa, como si ésta no la implicase, en realidad destruye el mismo concepto de misión, como en su lugar expondremos.

Que los Padres latinos enseñan unánimemente que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, es cosa evidente y reconocida por los ortodoxos. La unidad de principio, a pesar de ser dos Personas las que originan el Espíritu Santo, la explican, como hemos indicado, con San Agustín, precisamente porque el Hijo recibe del Padre el ser principio de procesión.

La doctrina de los Padres griegos acerca de la participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, que es abundante [39], podemos resumirla en los puntos siguientes (además de lo dicho sobre los textos de San Juan):

a) Dicen que el Espíritu Santo es del Hijo físicamente *(physicos)*, esencialmente *(ousiódos)*, naturalmente *(kata physin)*, de la esencia del Hijo *(ek tês ousías toû uioû)*, quien lo fluye de sus íntimas entrañas; por lo que el Espíritu Santo es del Hijo, como el Hijo es del Padre, y, cuando lo da el Padre, también lo da el Hijo. Así San Epifanio y San Cirilo Alejandrino [40]. Y simbolizan las tres Personas divinas como sol, rayo y esplendor; fuente, río y ribera; manantial, fuente y río; raíz, flor y fruto. Y, en particular al Hijo y al Espíritu Santo, los

[38] Cf. LEBRETON, I p.538.

[39] Cf. principalmente A. PALMIERI: DTC l.c., y FRANZELIN, th.33-37. Breve resumen en R. ARNOU, *De Deo trino* p.142-144.147-156; M. SIMONETTA, *La processione dello Spirito Santo secondo i Padri greci:* Aevum 26 (1952) 33-41; E. BOULARAND, *L'argument patristique au Concile de Florence dans la question du St. Esprit:* BLE (1962) 161-199.

[40] SAN EPIFANIO, *Panarion* haer.62 n.4: PG 41,1053; *Anchoratus* 7: PG 43,27-29; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus* 34: PG 75,576.600.608; *De Trinitate* dial.6: PG 75,1000-1013.

llaman brazo y dedo, flor y su olor, miel y su dulzura, fuego y calor, agua y refrigerio, boca del Padre y aliento de la boca. Así Tertuliano, los dos Gregorios Nazianceno y Niseno, y Cirilo Alejandrino. San Atanasio llama al Espíritu Santo buen olor y forma del Hijo *(euodía kai morphé toû Uioû)* [41].

b) Convienen los Padres griegos con los latinos en que lo único que distingue en lo divino es la razón de principio y principiado *(aitía* y *aitiatós)*; así San Gregorio Niseno [42], por lo que la misma relación se da entre el Espíritu Santo y el Hijo que entre el Hijo y el Padre, sólo que aquella no es filiación. San Atanasio [43], San Basilio [44] y San Cirilo [45] advierten que todo lo que tiene el Padre pasa natural y necesariamente al Verbo, que de él procede; por lo que no faltaron Padres que llamaron al Espíritu Santo imagen del Hijo, como San Ireneo y San Gregorio Taumaturgo [46].

c) San Atanasio [47] prueba contra los pneumatómacos la divinidad del Espíritu Santo y su procedencia del Padre, precisamente porque procede del Hijo.

Mucho se discutió en las controversias con los ortodoxos, especialmente en el concilio Florentino, sobre unas palabras de San Basilio en el tercer libro *Contra Eunomio* [48], que en los mismos manuscritos griegos se presentaba en doble lectura, una más extensa, en la que claramente se expone que el Espíritu Santo procede del Hijo como tradición de fe; otra más breve, en la que, por otra parte, se añade un «quizás» y «al fin lo concedamos». Los griegos, en general, decían que la primera lectura era una interpolación; Besarión, por el contrario, declaraba la segunda como mutilación. Sea lo que fuere, aun

[41] Cf. FRANZELIN, th.36; TIXERONT, p.200-201.

[42] *Ad Abladium:* PG 45,180.

[43] *Ad Serapionem* 31: PG 26,625.

[44] *De Spiritu Sancto* 17,43: PG 32,148.

[45] *Thesaurus* 14: PG 75,238.

[46] *Expositio fidei:* PG 10,984.

[47] L.c.

[48] *De processione Spiritus Sancti:* PG 161,325-326. Sobre este pasaje, cf. LOHN, *Doctrina S. Basilii Magni de divinis processionibus:* Greg 19 (1929) 329s; A. KRANICH, *Der hl. Basilius und seine Stellung zum Filioque* (Braunsberg 1882); F. NAGER, *Die Trinitäslehre des hl. Basilius* (Paderborn 1912). Pueden consultarse las exposiciones de este texto de San Basilio, de Juan Beccos y Juan de Montenegro, en M. CANDAL, *Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti:* Studi e Testi 116 (Roma 1945) 131-141.

en esta segunda, San Basilio vendría a conceder lo que los demás Padres y él mismo había dicho en otros pasajes.

Que la diferente formulación y la exclusividad técnica que al fin se impuso del verbo *ekporéuesthai*, para designar la acción del Padre en la procesión de la tercera Persona, no implique diversidad de doctrina, como ya dijimos, se ve porque los Padres también usan de otros verbos para designar la procesión inmanente: así San Basilio [49] emplea *diékei;* San Cirilo Alejandrino, [50] *proiénai, proeínai*, precisamente al probar por la procesión la divinidad del Espíritu Santo. La razón de adoptar tal tecnicismo es, como ya indicamos y declara expresamente San Basilio [51], para reservar al Padre la razón de principio primordial *(tes protokartikés aitías)*; en lo que San Agustín [52] coincide plenamente con los orientales al decir que el Espíritu Santo procede *principaliter* del Padre. Y es tan manifiesto por sí mismo que la fórmula «procede por el Hijo» no excluye de éste la razón de origen, que San Gregorio Niseno [53], como vimos, se ve obligado a insistir en que la «mediación» del Hijo no impide la natural relación al Padre. Por lo demás, los Padres griegos usan las mismas fórmulas al tratar de la creación, y no excluyen, antes expresamente afirman, que el mundo fue creado por el Hijo.

Es claro por lo dicho que las expresiones de los Padres griegos al tratar de la relación entre el Espíritu Santo y el Hijo no pueden interpretarse como una mera misión externa de la tercera Persona, ni reducirse a la sola consustancialidad de ambas Personas, sino que se refieren a la procesión inmanente del Espíritu Santo.

La razón teológica ante la procesión del Espíritu Santo

Tres son las incumbencias de la razón teológica en esta cuestión: explicitar y sistematizar lo que ya la patrística había especulado, situándolo en el conjunto de la doctrina trinitaria; examinar los argumentos de razón en que se fundaba Focio

49 *De Spiritu Sancto* 18,47: PG 32,153.
50 *Thesaurus* 34: PG 75,585.
51 *De Spiritu Santo* 8,21; 16,38: PG 32,105.136.
52 PL 42,921.1081.1094; 35,1890.
53 L.c.

para negar la parte del Hijo en la procesión del Espíritu Santo; declarar cómo debe entenderse la unidad de principio, siendo necesariamente dos las Personas originantes.

1. Razones teológicas que exigen la procesión de la tercera Persona de las otras dos, en especial del Hijo.

a) San Agustín [54] expuso, y el concilio Florentino [55] recogió el argumento, ya citado que, supuesto que el Espíritu procede del Padre, cosa que entonces ya nadie negaba, debe también proceder del Hijo; porque el Padre comunica al Hijo todo lo que tiene excepto la paternidad como tal; por lo tanto, le comunica también que de él proceda la tercera Persona.

b) La razón general de la procesión del Espíritu Santo de ambas personas, es la que da Santo Tomás (q.36 a.2), admitida, como hemos visto, por los griegos, que la única razón de distinción en lo divino es la oposición relativa de origen entre principio y principiado. Y como consta que la tercera Persona se distingue de las dos, y que procede del Padre, y nadie ha soñado que el Hijo procediese del Espíritu Santo, debemos afirmar que el Hijo es también principio del Espíritu Santo.

Criticó Escoto [56] el valor de esta argumentación (sin negar, claro está, la verdad de la fe), proponiendo que el Espíritu Santo hubiera podido distinguirse del Hijo aun sin proceder de él, porque procede del Padre con otro género de procesión, que no es generación; con lo que, por otra parte, se mantendría el principio de que su distinción del Hijo es por especial relación de origen; pues es claro que persona procedente por generación y persona no engendrada y procedente de otro modo deben distinguirse realmente.

Por especiosa y aguda que a primera vista parezca esta crítica, realmente no tiene valor. Porque este doble modo de

[54] *De Trinitate* 5,14,12: PL 42,921.

[55] DSch 1301 (691).

[56] Opus Oxoniense, *In* 1 d.11 q.2. Cf. Suárez, l.10 c.2; Ruiz, d.68; Franzelin, th.40; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterscheide zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus:* BeitrPhMA 39,1 (Münster 193) 2 Th. I Bd. p.251-279 (280-376); V. Grummel, *S. Thomas et la doctrine des grecs sur la procession du Saint Esprit:* EchOr (1927) 257s; J. Slipyi, *Num Spiritus Sanctus a Filio distingueretur, si ab ipso non procederet* (Bohoslovia 1927); Candal, o.c. Sobre los teólogos de la Edad Media, cf. también D'Alès, o.c., p.171-183; E. Kamar, *La controverse sur la procession du Saint Esprit dans les écrits de Raymond Lull:* EstLul 1 (1957) 202-217.

procesión, por generación y espiración (en la teología latina, por inteligencia y amor) en la divinidad son de sí diversas razones formales, que no se oponen ni arguyen distinción real de las personas procedentes si no se supone de antemano esta distinción real. Es verdad que persona engendrada y persona no engendrada no pueden ser la misma persona. Pero la sola razón de proceder por generación (intelectual) y espiración (volitiva) no arguye distinción real de ambas relaciones; como, en el Padre, la doble relación de principio de generación y principio de espiración no implica dualidad de personas, así tampoco argüirían distinción real entre ellas, por sí solas, la relación de ser engendrado y la de ser espirado. Por lo tanto, la sola razón ideada por Escoto podría subsistir en una sola persona, a la vez engendrada y espirada (por intelección y amor). Entonces, claro está, no podría admitirse que solo el Hijo es engendrado y solo el Espíritu Santo es espirado. Es verdad, pues, que el ser engendrado y el ser espirado distinguen también las dos Personas; pero tan sólo si, por otra razón, se supone ya su distinción real, ya que estas razones formales o modos de procesión no implican relación de principio y principiado, que, como hemos repetido y se desarrollará más adelante, es la única que distingue en la divinidad.

También se ha argüido que el Hijo se constituye por la filiación, y, por lo tanto, por ella sola se distingue del Espíritu Santo, aunque éste no procediese del Hijo. Pero a esto se responde que el Hijo se constituye por la filiación tal como se da en la realidad, es decir, en cuanto recibe del Padre la espiración activa identificada con ella, no por la sola relación al Padre precisivamente concebida; como el Padre se distingue del Espíritu Santo no por la paternidad exclusivamente concebida, sino por la espiración identificada con ella.

c) La teología latina añade, con Santo Tomás, otra razón, deducida de la razón formal de intelección y amor de ambas procesiones, que se expondrá luego.

2. Examen de la argumentación de Focio.

El argumento de razón juega mucho papel en su obra capital *Mystagogia* [57]. Aunque en muy diversas formas, creemos que viene a reducirse a la imposibilidad que creía ver en el Pa-

[57] Cf. Lohn, o.c., p.57-60, quien nota que Focio se contradice varias veces; Franzelin, *Examen* p.12-24.

dre, como principio fontal de la divinidad, de transmitir este poder al Hijo por ser algo personal. Y la raíz de esta concepción parece consistir en una separación total en lo divino de lo que pertenece al orden personal trinitario de lo que pertenece al orden de la naturaleza única. Sin advertir que, siendo en lo divino todo eminentemente connatural, tal separación no puede en modo alguno ser admitida y es contraria a la especulación patrística, que, como hemos visto, designa las procesiones divinas como radicadas en la naturaleza, y así como llaman al Hijo procedente de las íntimas vísceras del Padre, así llaman al Espíritu Santo procedente de las íntimas vísceras del Hijo.

Una de las formas que más repite Focio es, consecuentemente a lo indicado, que el Padre es principio de las demás Personas en cuanto es Padre, no en cuanto es Dios. Pero la paternidad es incomunicable. Luego también lo será la razón de principio en la Trinidad, y, por lo tanto, no puede comunicarla al Hijo.

La inconsistencia de este silogismo se manifiesta en que, si se insiste en que el Padre es principio del Espíritu Santo en cuanto es Padre, el Espíritu Santo sería también hijo del Padre, lo cual no admite el mismo Focio. Por lo que en tanto puede afirmarse que el Padre es principio fontal en la divinidad en cuanto es la primera Persona, que tiene potencia generativa y espirativa y que, al engendrar al Hijo, le comunica todo lo que tiene, exceptuada la paternidad estrictamente considerada; y, por lo mismo, como hemos visto afirman los Padres, le comunica la potestad espirativa. En el Padre existe una doble relación, una al Hijo, incomunicable, y otra al Espíritu Santo, necesariamente comunicada al Hijo de su amor. La frase: «El Padre espira al Espíritu Santo como Padre» se podría admitir si también se admite que el Hijo espira al Espíritu Santo con espiración recibida del Padre.

Otra forma, en la que aparece la raíz indicada de la mente fociana, es que la espiración no es acto de la naturaleza, sino de la persona como tal. Además de lo que en el tercer punto diremos sobre la unidad del principio espirativo, sólo haremos notar ahora lo que se desarrollará en el párrafo siguiente, que toda operación es de la persona y de la naturaleza según diversos aspectos. La persona no obra sino por su naturaleza, que se define precisamente como la esencia en cuanto es principio

de operación, como razón que la explica. Por lo tanto, la separación en lo divino de lo esencial y lo nocional es inadmisible.

Es, por lo mismo, gratuita la afirmación de Focio de que en lo divino sólo se puede admitir lo común a las tres Personas y lo propio y exclusivo de cada una de ellas. No hay principio alguno teológico en que se funde la exclusión de algo común a dos de ellas, como todos debemos admitir en la misión, que no es algo meramente externo, sino manifestativo de la vida íntima de la divinidad.

3. Explicación de la unidad de principio en la procesión del Espíritu Santo.

La dificultad más aparente, y en la que más insisten los focianos, es que, si son dos las Personas que espiran, serán dos principios, y toman el axioma aristotélico «actiones sunt suppositorum», quien obra es el supuesto, la persona. También entre los latinos, sobre todo antes de la definición del Florentino, hubo (Durando) [58] quien afirmó temerariamente que propiamente el Padre y el Hijo son dos principios del Espíritu Santo, aunque de algún modo puedan llamarse un solo principio.

Para resolver la dificultad debe advertirse que quien opera es ciertamente la hipóstasis o persona, y esto se verifica ciertamente en la Trinidad. Pero la noción de principio incluye imprescindiblemente la naturaleza de esta persona, no, claro, como algo abstracto, sino concretado en la subsistencia real de la hipóstasis. Este, y no otro, es el sentido del axioma del Estagirita; lo que puede expresarse en la fórmula de Billot [59]: «las acciones son del supuesto como principio, no precisamente en cuanto es hipóstasis, sino en cuanto es subsistente». A la verdad, ordinariamente tal subsistencia se da sólo en la hipóstasis; pero no se excluye que dos personas tengan algo común que les dé la subsistencia requerida en la noción de principio de producción. Esto se da en lo divino en el Padre y el Hijo, al menos por la unicidad de naturaleza (que, como hemos visto, está imprescindiblemente incluida en la razón de principio), y más probablemente además por la relación de espiración activa (q.36 a.4). Es decir, la unidad de principio no exige necesariamente la unidad de la persona originante. Por lo mismo, no hay dificultad en que sean dos las Personas que dan origen

[58] *In* I d.29 q.2.
[59] *De Deo uno et trino* p.532.

al Espíritu Santo y que, no obstante, constituyan un solo principio de espiración. Y se puede urgir la paridad con la creación, que es obra de las tres Personas como un solo principio, paridad notada ya por San Agustín [60] y el concilio Florentino [61].

La razón teológica de la unicidad de principio de las dos Personas en la procesión del Espíritu Santo la expone lúcidamente Santo Tomás en estas palabras: «El Padre y el Hijo son una sola cosa en todo lo que no implica relación de origen entre las dos. Y como en esta razón de ser principio del Espíritu Santo no se oponen relativamente, síguese que son un solo principio» (l.c.). La única diferencia que existe en este punto entre las dos Personas es que, lo mismo que la naturaleza, el Padre lo tiene de sí sin origen y el Hijo lo recibe del Padre. Y, como hemos visto, la mediación del Hijo expresada en la fórmula griega sólo implica esta diferencia, que no diversifica la razón de principio, sino tan sólo el modo como se halla en ambas Personas.

Alguna diferencia entre los teólogos en la ulterior explicación de esta cuestión, que no obsta a la conformidad en lo sustancial, no podemos tratarla antes de estudiar el constitutivo de las Personas divinas.

II. *Teología de las procesiones en la divinidad*

La llamada «explicación psicológica» de las procesiones divinas. Doble nivel teológico de esta teoría

No sin fundamento en los datos revelados, como se ha visto en la exposición bíblica del misterio trinitario y notaremos más en especial, la teología latina ha desarrollado una investigación ulterior sobre las procesiones divinas, en el plano que en términos técnicos se ha designado como su *principio formal* o modalidad especial, que, dejando intacto su carácter misterioso, da algo de aquella inteligencia provechosísima que el Vaticano I indica se puede sacar por la analogía de lo que el hombre conoce. San Agustín [62], considerado generalmente

[60] L.c.
[61] DSch 1331 (704).
[62] Cf. principalmente M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927); también M. Penido, *Prélude grec à la théorie psychologique de la Trinité:* EphThéolLov 8 (1931) 5-16; R. Rem-

como el principal iniciador y promotor de esta explicación, partió de la idea de que, siendo el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, en el hombre podría hallarse algo más que un mero vestigio dejado en lo creado de Dios trino creador. Y como Dios es puramente espiritual, no sin razón creyó poder ver una imagen de la Trinidad en las operaciones espirituales del hombre que nos declarase algo más de la vida inmanente de la divinidad. Por otra parte, ya la primera especulación trinitaria [63], fundándose en la revelación joanea, que daba al Hijo el nombre de Verbo, había proliferado abundantísimamente, aunque no sin errores graves y peligrosas desviaciones, en teorías que ocasionaron las herejías que debieron combatir los Padres griegos. De la intuición agustiniana se llegó al principio en que funda Santo Tomás su doctrina trinitaria (q.27 a.5), que las procesiones divinas son *según* las operaciones vitales propias de la naturaleza divina, que, por ser inmanentes, no pueden ser otras que la intelección y la voluntad. Este principio radica en una razón muy profunda: que, siendo las procesiones divinas un como resultado de su infinitud, no pueden dejar de ser algo sumamente connatural a la naturaleza divina; con lo que se conseguía, lo que ya advertimos, no separar lo esencial y lo personal en lo divino, sino «venerar la Trinidad en la unidad y la unidad en la Trinidad». De aquí la tesis general de la teología occidental: el Hijo procede por vía de intelección y el Espíritu Santo por vía de amor [64].

Es importante advertir que en este conjunto de especulaciones teológicas que hoy suele llamarse «teoría psicológica de las procesiones divinas» deben cuidadosamente distinguirse los elementos que parece deben considerarse como ciertos y

BLAY, *La théorie psychologique de la Trinité chez Saint Augustin:* Etudes et Recherches 8 (1952) 83-100; *Les processions du verbe et de l'amour chez St. Augustin:* RevUnivOttawa 24 (1954) 93-117. Son muy dignas de estudio las atinadas observaciones de F. BOURASSA, *Sur le traité de la Trinité:* Greg 47 (1966) 270-285.

[63] Cf. lo dicho en la exposición patrística del misterio y la interesante aportación de A. ORBE en sus *Estudios Valentinianos:* AnalGreg vols.65. 99.100.113.118 (Roma 1955,1958,1961,1966).

[64] Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* §105 p.59-69; B. LONERGAN, *Divinarum personarum conceptio analogica* (Roma 1957); M. PHILIPPE, *Saint Thomas et le mystère de la très sainte Trinité:* LumVie 30 (1956) 793-818.

fundados en las fuentes de la revelación de ulteriores posiciones que, aunque bastante comunes, no pasan de la categoría de opiniones aceptables[65]. Y como ocurre en todas las ciencias, también en la teología hay diversidad de modos de ver, lo que es inevitable, dada sobre todo la dificultad de la materia y la multitud de conceptos y aspectos que entran en juego. Ni omitimos notar que no faltaron en el mismo terreno occidental quienes, sin negar del todo el principio general en el que se funda la doctrina que expondremos, siguieron otras direcciones, alguna de las cuales fue reprobada casi generalmente, y otras que más bien se silenciaron o tuvieron menos resonancia, como indicaremos brevemente al final.

Para una recta inteligencia de la doctrina que hemos de exponer, haremos primero unas indicaciones generales sobre el sentido del enunciado general de Santo Tomás: las procesiones divinas son «secundum actiones quae in agente manent», *según* las operaciones inmanentes de la naturaleza espiritual, inteligencia y voluntad, para notar ya de antemano, como es preciso, la desemejanza que debe establecerse con la psicología humana, a pesar de cierta semejanza con ella que funda el que sea imagen de la divina y pueda conducirnos a un más íntimo conocimiento de las procesiones divinas.

a) El acto de entender y el de amar es en la divinidad único y común a las tres Personas, no algo que proceda de ninguna de ellas, sino que se identifica realmente con la esencia divina. Por lo que al decir que el Verbo procede por vía de inteligencia, de ningún modo se entiende que la segunda Persona es el acto con que el Padre conoce; ni al decir que el Espíritu Santo procede por vía de amor entendemos decir que sea él el acto con que el Padre y el Hijo se aman. Lo que decimos es que el Verbo es un término subsistente procedente del Padre en cuanto conoce, como resultante de la infinita

[65] Lo expone bien Franzelin, th.26-27. La primera tesis la formula así: «El modo de procesión del Verbo por el entendimiento y del Espíritu Santo por la voluntad se demuestra por la doctrina de la Escritura y la Tradición». La segunda: «Supuesta la fe de la real procesión del Verbo y del Espíritu Santo, y el modo de procesión por entendimiento y voluntad, se puede encontrar, siguiendo a los Padres y Doctores, en el espíritu creado una analogía e imagen de la cual la fe busque una inteligencia y un concepto en alguna manera más distinto de la Santísima Trinidad». Cf. también Scheeben, *Dogmatik* I p.846; G. Alastruey, *De Sanctissima Trinitate* (Valladolid 1940) p.114; F. Bourassa, l.c.: Greg 47 (1966) 244-285.

fecundidad de la naturaleza divina en cuanto inteligente, y el Espíritu Santo es un término subsistente procedente del Padre y del Hijo precisamente en cuanto aman, como resultante de la infinita fecundidad de la naturaleza divina en el orden de la voluntad. Ciertamente, el entender y el amar se identifican realmente en Dios; pero los distinguimos con distinción de razón con fundamento en la realidad, lo cual debe bastar a nuestra pobre inteligencia para que declaremos que no es imposible se den en la divinidad dos procesiones reales realmente distintas bajo razones formales diversas (q.27 a.3 ad 3). En la procesión del Verbo se comunica la naturaleza divina precisamente en cuanto es inteligencia; en la procesión del Espíritu Santo, en cuanto es amor.

b) Como quiera que las procesiones divinas, cada una en su línea, tienen un término infinito y plenamente adecuado a la virtud productiva, no pueden multiplicarse, ya que todo lo infinito es único en su línea, y así cada una es única en su orden; por lo tanto, sólo se dan dos procesiones en la divinidad (q.27 a.3 y 5). Así, aunque las tres Personas divinas entienden y aman con la misma ciencia y el mismo amor, sólo el Padre profiere el Verbo, y el Padre y el Hijo espiran el amor subsistente, que es el Espíritu Santo. Lo cual no implica imperfección en la segunda y tercera Persona, antes pertenece a su infinita perfección.

c) La diferencia más esencial entre las procesiones divinas según la inteligencia y amor, y las producciones del verbo mental y del acto de amar en lo humano, es que nosotros producimos el verbo *para* entender, y el acto de amor *para* amar. Pero en la divinidad el Padre por sí y esencialmente conoce y profiere el Verbo *porque* entiende, por la fecundidad de la inteligencia divina; el Padre y el Hijo se aman, y aman todas las cosas esencialmente con el mismo amor identificado con su naturaleza, y espiran al Espíritu Santo *porque* aman, por la fecundidad de este amor. En este sentido, como notó Billot[66], las procesiones divinas no deben considerarse como las operaciones naturales de entender y amar, sino a modo de *operado* por estas operaciones, como resultancia objetiva y personal de su infinitud.

66 O.c., q.27 p.326-329.

La procesión del Hijo, el Verbo de Dios, por la intelección divina

Que el Verbo sea nombre propio del Hijo de Dios consta por San Juan (Jn 1,1ss; 1 Jn 1; Ap 19,13). No es, pues, de maravillar que la expresión «El Hijo es el Verbo de Dios» se halle corrientemente en los escritores eclesiásticos desde los orígenes. Los teólogos, tanto ortodoxos como heréticos antenicenos, como últimamente los jansenistas [67], se inclinaban a considerar el nombre de Verbo como más propio de la segunda Persona que el de Hijo. Reaccionaron contra esta tendencia los Padres griegos y latinos del siglo IV por el abuso de los arrianos; pero no por esto dejaron, como era natural, de aplicárselo, como San Atanasio, los Capadocios, San Cirilo, San Agustín. Ahora bien, parece obvio que el nombre Verbo *(Logos)*, tanto si se entiende del verbo interior o mental como de la palabra exterior, dice orden a la inteligencia, algo que en ella tiene su origen o razón de ser. Esta consideración la expusieron expresamente los Padres griegos. Así ya los alejandrinos antenicenos Clemente y Dionisio [68], y los postnicenos, quienes señalan también la comparación con el verbo mental humano y su «virtud enunciativa» (así San Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nazianceno, San Cirilo de Alejandría [69]). San Juan Damasceno [70], al resumir la teología oriental, dice que el Hijo se llama Verbo porque es respecto del Padre lo que es nuestro verbo mental respecto de nuestra inteligencia, y lo llama «movimiento físico de la mente». Más aún, al argüir contra los «álogos», que negaban su divinidad, les argüía que el Padre sin el Verbo no tendría sabiduría. San Agustín explana copiosamente este punto en sus libros *De Trinitate* y otros pasajes [71].

Si el Hijo procede por vía intelectual, se explica que se presente en los libros sapienciales (Prov 8; Eclo 31) como sabiduría engendrada e hipostática, según interpretación o aplicación comúnmente recibida y que tuvo mucha resonancia en

[67] DSch 2698 (1597).

[68] CLEMENTE, *Cohortatio ad graecos:* PG 8,2121-214. De Dionisio lo refiere y aprueba San Atanasio. Véase nota siguiente.

[69] PG 25,441; 31,476; 36,128; 75,313.

[70] *De fide orthodoxa* 1,6,13: PG 94,857.

[71] Cf. RUIZ, d.2 s.2; GALTIER, p.231-238; D'ALÈS, p.133-146.

las controversias con los arrianos. Porque, como arguye San Agustín[72], siendo las tres Personas la misma sabiduría, la razón porque se diga especialmente del Hijo y exclusivamente de él como sabiduría engendrada es que con esta palabra se designa el modo peculiar de su procesión. Santo Tomás funda también en el nombre de imagen, que se dice casi exclusivamente del Hijo, su procesión por la inteligencia (q.35).

No es, pues, de maravillar que el magisterio ordinario recogiese esta doctrina, claramente expuesta en el *Catecismo romano* compuesto por orden del concilio Tridentino[73], por Pío VI[74] en la condenación del sínodo de Pistoya, y por León XIII[75] en la encíclica *Divinum illud munus.* Entendemos por lo dicho que debe mantenerse esta doctrina como teológicamente cierta, o al menos como cierta en teología, como casi unánimemente han declarado los teólogos[76]. Scheeben[77] dice que es la única exposición admisible y suficientemente contenida en la revelación y toda la tradición.

La razón teológica aducida por el Doctor Angélico (q.27 a.1) la hemos ya indicado. A ella añade Juan de Santo Tomás[78] que, siendo propio de la naturaleza intelectual ser manifestativa de sí misma, debemos concebir como muy conveniente en la divinidad la existencia de una Palabra, reflejo subsistente de la sabiduría infinita.

Explicar en alguna manera cómo debe concebirse el Verbo divino[79] no tenemos otro medio de hacerlo que señalar las se-

[72] *De Trinitate* 6,1-2: PL 42,923.924.
[73] *In art. 1 symboli* n.14; *In art.* 2 n.5.
[74] DSch 2698 (1597).
[75] F. Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae* n.610: DSch 3326.
[76] Suárez (lc.) la llama «cierta en Teología»; Ruiz (d.3 s.2 n.5), «del todo cierta y próxima a la fe»; y censuras parecidas dan los teólogos antiguos, exceptuados unos pocos. Coinciden los teólogos modernos que han escrito tratados teológicos; basta citar, además del dicho de un autor tan ponderado como Scheeben, que luego referimos, a Schmaus, *Katholische Dogmatik* I p.547 y Lercher, p.315. Penido, aunque refuta las teorías opuestas de De Regnon, parece poner alguna duda en la censura (l. c., p.16).
[77] *Dogmatik* I p.846.
[78] *Cursus theologicus: De Deo trino* d.12 a.4 n.24ss a.6.
[79] Esto es lo que intenta Santo Tomás en la exposición que hace en esta cuestión 27 y en la q.34 a.1 y 2, no probar la existencia de procesiones en lo divino. Por esto parecen de poca importancia las discusiones que se han promovido entre algunos comentadores del Santo Doctor sobre la fuerza e intención del argumento que propone; cf. Penido, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique* (París 1931) p.267-290; H. Paissac, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas* (París 1951); B. Lonergan, *The*

mejanzas y desemejanzas con el verbo humano. Así como la mente humana al entender forma una imagen o semejanza intencional de lo entendido, que se llama verbo o palabra interior inmanente por la que la mente como que se habla a sí misma, así el Padre eterno, entendiéndose, profiere una imagen perfectísima de sí, con la que se habla y se manifiesta. Conviene, pues, el Verbo divino con el humano en ser espiritual, permanente, inmanente y representante natural, en vigor de su procesión, de lo conocido.

Pero el Verbo divino difiere esencial y radicalmente del verbo creado porque: *a)* el creado es accidental, al paso que el Verbo divino es persona subsistente; *b)* el verbo humano se produce para poder entender (comoquiera que se explique psicológicamente este proceso); mientras que el divino, como hemos indicado, no se profiere por indigencia, sino por la infinita fecundidad de la intelección paterna, y la presupone; *c)* el verbo creado, como forma representativa, tiene el ser distinto de la potencia intelectiva que lo produce; por el contrario, en el Verbo divino, la forma representativa es el mismo entender del Padre, que en él es razón de la prolación, ya que el entender del Padre es su mismo ser; por lo que la procesión del Verbo es la comunicación del Acto puro en la razón formal de intelección. Así que el Verbo divino dice relación real de origen al Padre; pero como representación intelectual del objeto conocido sólo dice relación *secundum dici*, es decir, es algo absoluto que no podemos nosotros expresar sino a modo de relación [80].

Por lo dicho se ve por qué los teólogos (q.34 a.1) dicen que el término Verbo es «nocional», denota algo distinto de la Trinidad, como también el término «Sabiduría engendrada»; ni se puede decir propiamente que el Padre es sabio por la Sabiduría

concept of Verbum of St. Thomas Aquines: TheolSt 7-10 (1946-1949); M. GARRIDO, *San Anselmo y el argumento de analogía en el misterio de la Trinidad:* VerVid (1955) 3491-361; W. GROSSMANN, *Die Methode des Trinitätslehre in der Summa Halensis:* MünchThZsch 6 (1955) 253-262; C. VAGAGGINI, *La hantise des «rationes necessariae» de S. Anselme dans la théorie des processions trinitaires de St. Thomas:* SpicilBecc (París 1959) 103-139. Del mismo modo nos parece que la diversidad en la explicación del verbo interior humano nada tiene que ver con la declaración del Verbo divino. La razón es que toda aquella diversidad se refiere a la constitución del entendimiento humano en el acto mismo de entender; pero precisamente el Verbo divino, como hemos dicho, no se produce *para* que el Padre entienda, sino *porque* entiende, por su infinita fecundidad.

80 SUÁREZ, l.9 c.2 n.9.

engendrada [81]. En los Santos Padres, al luchar con los «álogos», se encuentran locuciones que parecen significarlo, pero en el estado de la cuestión sólo significan que, de hecho, supuesta la infinitud divina, no puede concebirse al Padre como inteligente sin la prolación del Verbo. Las demás locuciones del orden intelectual sólo por apropiación se dicen especialmente del Hijo de Dios.

La procesión del Espíritu Santo por vía de voluntad o amor

En la Sagrada Escritura no se halla, ciertamente, expresión alguna que directamente signifique esta doctrina, como hemos visto se daba en la procesión del Hijo. Sin embargo, los teólogos (q.36 a.1) la han deducido del nombre «Espíritu Santo» con que es designada la tercera Persona y de la santificación que especialmente se le atribuye en la Escritura y en los Padres. La palabra «Espíritu» indica el modo de ser de esta persona como cierto impulso o fuerza motiva, y tiene en los Santos Padres, como hemos notado, un sentido relativo y como pasivo, espirado. Ahora bien, en la naturaleza espiritual, tal principio e impulso es la voluntad y su afecto: el amor impele al amante hacia el amado y es principio de su actividad, como consta del modo frecuente de hablar tanto sagrado como profano. De aquí deducen los teólogos que esta designación indica que la tercera Persona procede por amor, y que a ella se le comunica la naturaleza divina precisamente como amor. Los mismo deducen del apelativo «Santo» y de la atribución de las obras de santificación, de tal manera que se ha podido decir que, en los Padres griegos, el atributo de santidad y perfección moral constituye una característica del Espíritu Santo en la enumeración de las divinas Personas [82], quienes, por lo demás, afirman claramente que la santidad es común a las tres, y que se le comunica por el Padre y el Hijo. Así San Gregorio Taumaturgo, San Basilio, San Gregorio Nazianceno [83]. De donde derivan la atribución de las obras de la santificación. San Agustín [84], recogiendo esta herencia, dice: «Siendo el Padre espíritu, y el Hijo espíritu; y el

[81] San Agustín había admitido esta locución *(De diversis quaestionibus* q.83: PL 40,216), pero en las *Retractationes* (2,16: PL 32,625) la rechazó.
[82] De Regnon, 4 p.352.
[83] PG 10,984; 29,660; 35,1271.
[84] PL 41,338.

Padre santo, y el Hijo santo, propiamente, sin embargo, es llamado Espíritu Santo, como que es la santidad sustancial y consustancial de los dos». Ahora bien, arguyen los teólogos, la santidad propia y precisamente pertenece a la voluntad; por otra parte, lo que de un modo peculiar se dice de una Persona siendo común a las tres, expresa el modo de su procesión u origen. De aquí se deduce que el Espíritu Santo procede por la voluntad. San Buenaventura [85] expresa así este discurso: «Espirar en los seres espirituales es propio del amor, y como el amor puede ser espirado recta y ordenadamente, y así es puro..., por esto la persona que es amor no sólo se llama Espíritu, sino también Espíritu Santo».

También lo deducen de los nombres caridad, amor, dilección (expresión que acabamos de ver en San Buenaventura). Ciertamente, estas palabras no se encuentran aplicadas al Espíritu Santo ni en la Escritura ni en los Padres griegos. Más bien nos habla la Escritura de la caridad del Padre (Jn 3,13; Rom 5,5; 2 Cor 13,13; 1 Jn 3,1) como persona primordialmente amante, y aunque el «Dios es caridad» (1 Jn 4) ha sido posteriormente aplicado a la tercera Persona, no puede decirse que sea éste el sentido inmediato y literal del texto. San Agustín [86], sí, se sirvió de este nombre, entre otros, para caracterizarlo en su distinción de las otras Personas, fundándose en Rom 5,5: «la caridad de Dios ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo»; nota que formuló San Gregorio Magno [87]: «El mismo Espíritu Santo es amor», y entró en la liturgia [88]: «Fons vivus, ignis, caritas», haciéndose ordinaria en la Iglesia occidental. El magisterio eclesiástico la reconoció ya en el Toledano XI [89] al repetir el dicho de San Agustín: «El Espíritu Santo procede de los dos (Padre e Hijo) porque es su mutua caridad o santidad». También el *Catecismo romano* [90] enseña

[85] *In 1* d.10 a.2 q.3 (ed. Quaracchi) 1,204. Sobre la doctrina trinitaria de San Buenaventura, cf. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *El argumento «ex caritate» en la doctrina trinitaria de S. Buenaventura:* RevEspT 13 (1953) 522-547; *Investigación de la Trinidad en el libro de las criaturas:* EstFranc 53 (1952) 235-244.

[86] R. 1665. Cf. CAVALLERA, *La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du «De Trinitate»:* RechThAncMéd 2 (1930) 365-387; 3 (1931) 5-19; SCHMAUS, o.c., p.230-282.369-399.

[87] *Hom. 30 in Evang.* n.1 : PL 76,1270.

[88] Himno *Veni Creator Spiritus.*

[89] DSch 527 (277).

[90] P.1 c.9 n.7.

que «el Espíritu Santo procede como inflamado por la divina voluntad»; y León XIII, en su encíclica *Divinum illud munus* [91], repite con diversas expresiones que el Espíritu Santo es dicho amor porque procede del «mutuo amor del Padre y del Hijo»; y en esta propiedad funda su exposición de la acción del Espíritu Santo. Ahora bien, es claro que el amor es operación de la voluntad. Pero notemos que nunca se habla del Espíritu Santo como persona peculiarmente amante, sino como amor subsistente del Padre y del Hijo, si bien, por apropiación, se le atribuyen de un modo particular las obras divinas en que se manifiesta más el amor divino.

Otro nombre del que se deduce también esta doctrina es el de «don» (San Hilario y, frecuentemente, San Agustín) [92], que Santo Tomás (q.38 a.2) explica porque el mismo amor es el primer don.

Por todo lo dicho creemos que también esta parte de la teología latina debe tenerse por cierta, como reconocen la mayoría de los teólogos posteriores, aunque no faltan quienes maticen algo esta calficación [93].

La razón teológica general es la dada por Santo Tomás (q.37 a.3); supuesto que la segunda Persona proceda por vía intelectiva, no resta sino que la tercera proceda por vía de voluntad o amor.

El Espíritu Santo como amor subsistente lo explica así el mismo Santo Doctor (q.27 a.3,4; q.36 a.1; q.37 a.1): El amor es como una impresión del amado en el amante y un como impulso del amante al amado, que constituye la unión de afecto. En los seres creados, este amor con que se aman los amantes es algo producido. Pero en la divinidad el acto de amar se identifica con su mismo ser; así el Padre y el Hijo se aman por sí mismos. Pero de la infinita fecundidad de este amor brota un término subsistente e infinito, que se llama Espíritu, como espirado, y es lo que, por deficiencia de términos parecidos en

[91] DSch 3326-3331; CAVALLERA, *Thesaurus* p.540-548; SCHMAUS, l.c.

[92] PL 10,50; 40,191; 42,946.1081. Cf. J. GUTIÉRREZ, *El Espíritu Santo, don de Dios* (México 1966).

[93] Los teólogos antiguos daban a esta tesis el mismo valor teológico que a la de la procesión del Verbo por inteligencia; también muchos modernos, como Scheeben (p.927), Pesch (prop.77), Galtier (p.229). Con todo, no faltan quienes disminuyan un tanto su valor, llamándola solamente doctrina común, como D'Alès, Boyer, Schmaus y otros.

lo creado, llamamos también Amor [94]. Así como el Verbo es imagen del Padre, el Espíritu Santo es como una expansión o expresión hipostática del amor mutuo con que se aman el Padre y el Hijo, y a él se aplican todas las expresiones propias del amor, unión, nexo, vínculo, ósculo de las dos Personas; idea que declara más profundamente la procesión del Espíritu Santo de ambas Personas.

Recientemente, algunos autores [95] han manifestado cierto escrúpulo en la denominación corriente de amor mutuo del Padre y del Hijo, como si esta expresión exigiese distinción en el mismo acto de amor de las dos Personas amantes, que no se puede dar en la divinidad. Pero Santo Tomás, y en general los teólogos, no han visto dificultad; más aún, han visto verificada en este amor único la tendencia íntima del mayor amor que se pueden tener dos personas distintas.

Ya que se arguye en esta teoría de los nombres que se dan a las dos divinas Personas procedentes y de la acción que se les atribuye en su misión, podría objetarse a esta parte de la procesión del Espíritu Santo por amor que Cristo lo llama «Espíritu de verdad» (Jn 14,17; 15,26), y en la liturgia se le invoca siempre que se trata de impetrar la sabiduría y dones intelectuales, y sobre todo los más importantes, las mismas definiciones dogmáticas. Todo lo cual inclinaría a caracterizarlo más bien como procedente por vía de inteligencia.

Varias son las consideraciones que desvanecen esta aprensión. Prescindiendo del dicho de San Cirilo de Alejandría, que el Espíritu Santo es llamado Espíritu de verdad porque procede del Hijo, que es la Verdad, el concepto de verdad en San

[94] Como quiera que se explique la volición en el hombre, basta que en ella se dé siempre algo producido para aplicar esta doctrina analógicamente a la inteligencia de la procesión del Espíritu Santo. Por esto nos parecen fuera de cuestión ciertas discusiones que refiere Penido *Glosses sur la procession d'amour dans la Trinité* y *A propos de la procession d'amour en Dieu:* EphTheolLov 14 [1937] 38-48; 15 [1938] 338-340); cf. A. Malet, *Personne et amour dans la doctrine trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (París 1956). Sobre esta obra, cf. J. Nicolas: RevThom 57 (1957) 365-373.

[95] Cf. Galtier, p.374; Penido, l.c., p.60-61. Pero parecen excederse un tanto algunos autores, como D'Alès (p.195-197), en la apreciación de este punto; cf. Penido, l.c., p.48-68.340-344; A. Krapiec, *Inquisitio circa doctrinam D. Thomae de processione Spiritus Sancti prout amore:* DivThom (Pi) 53 (1950) 474-495; H. Mühlen, *Der Geist als Person* (Münster 1963). Sobre la singular teoría de A. Comellas, en su *De mysterio SS. Trinitatis Dissertatio* (Solsona 1867), cf. A. Munárriz, en MiscCom 8 (1947) 1-36 y 10 (1948) 141-154.

Juan tiene un sentido más amplio que el meramente intelectual (aunque lo incluye) de conformidad del conocimiento con la realidad, y designa toda la santidad en cuanto opuesta al falaz espíritu del mundo. Además, como expone León XIII [96] siguiendo la tradición, como aparece por el mismo contexto del sermón de la cena, es llamado Espíritu de verdad por la misión que ha de ejercer con los apóstoles y con la Iglesia, que es obra de la infinita caridad de Dios. La verdad y la ciencia la comunica Dios por la unción (1 Jn 2,20.27), que es algo propio del Espíritu Santo, como amor; de donde Santo Tomás relaciona el don de sabiduría con la virtud de la caridad. Por esto pedimos precisamente al Espíritu Santo, como dones de su amor, la sabiduría y la ciencia, que no son un mero conocimiento profano, sino de orden religioso.

La cuestión del principio formal inmediato de las procesiones divinas («principium quo proximum»)

La doctrina expuesta, que, como hemos indicado, ofrece la ventaja teológica de no separar en Dios la trinidad de la unidad, sino, más bien, de fundar en ésta, según el concepto revelado, las procesiones divinas, presenta, por otra parte, una dificultad bastante obvia: la inteligencia y el amor son algo único, común a las tres Personas; ¿cómo pueden ser razón o virtud productiva de procesiones que no son comunes y distinguen las personas? Es verdad que, según hemos dicho, la infinitud divina exige que cada una de las procesiones sea única en su línea; que la primera Persona sea origen de las otras dos; que la segunda sea un solo principio, con la primera, de la tercera, y que ésta no sea en el seno de la divinidad principio de ninguna otra. Pero esta misma constatación parece pedir como complemento un ulterior desarrollo de la teoría, que dé, si es posible, alguna lumbre (aunque siempre entre sombras) acerca de esta cuestión, que en términos técnicos se designa como del *principium quo proximum*, principio formal inmediato o virtud productiva inmediata de las procesiones divinas.

En esta cuestión se han dividido los pareceres de los mismos teólogos que convienen en lo expuesto hasta aquí. Como en la divinidad sólo hay distinción en las relaciones que cons-

96 Encíclica *Divinum illud*, l.c.

tituyen las Personas divinas, todos concuerdan en que es necesario admitir alguna intervención de las propiedades relativas en las procesiones, no sólo en cuanto son Personas las que originan *(principium quod)*, sino en cuanto pertenecen en alguna manera a la explicación de lo que se llama virtud quasi-productiva *(principium quo)*. Pero se diversifican en cuanto algunos (San Buenaventura [97] y otros, principalmente Kilber, quien en la *Theologia Wirceburgensis* [98] desarrolló más sistemáticamente las indicaciones del Doctor Seráfico) claramente añaden a la inteligencia y la voluntad las relaciones de paternidad y filiación (o espiración activa) como constitutivos propiamente dichos de la virtud productiva; en cambio, Santo Tomás y la mayoría de sus discípulos entienden que tales relaciones deben ser consideradas tan sólo a modo de condiciones requeridas en las personas originantes; tampoco faltan autores que parecen adoptar posiciones intermedias, en especial los que distinguen entre intelección y amor esencial y nocional; también se suele señalar como opuesta a Santo Tomás la distinción de Escoto entre intelección y dicción (prolación del Verbo) y amor y espiración.

Exponemos como más probable la teoría de Santo Tomás (q.41 a.5), indicando juntamente nuestro parecer sobre las demás opiniones. El Doctor Angélico establece decididamente que, en las procesiones divinas, todo lo que dice virtud productiva es algo esencial, inteligencia y amor, no lo relativo, que constituye las personas. La razón que da, que Suárez [99] califica de óptima, es que, en toda procesión de origen, el principio que da razón de ella como virtud productiva es aquello en que el principio originante se asemeja al término originado; principalmente en la generación (con la cual, según indicamos, se han de comparar en general ambas procesiones); en ella, el principio productor es formalmente tal por lo que comunica. Ahora bien, en lo divino, todo lo que asemeja las divinas Personas es la naturaleza, que se les comunica como inteligencia y voluntad; de ningún modo las relaciones o propiedades personales, que se diversifican entre sí y son incomunicables. La relación, añade Santo Tomás, precisamente porque en lo divi-

[97] *In* I d.7 q.1 (ed. Quaracchi) 1 p.134-138.
[98] 3,368-370.
[99] L.6 c.5 n.4-8.

no es la personalidad, no puede considerarse como virtud productiva: «la forma individual constituye la persona que engendra, pero no es aquello por lo que engendra; si así fuese, Sócrates engendraría a Sócrates *(Sortes generaret Sortem)*».

Para obviar la dificultad que presenta esta comparación con las producciones creadas, en las cuales la virtud productiva se ha de distinguir necesariamente del término producido —fundamento principal de las otras opiniones—, conviene recordar la esencial diferencia, notada ya al principio, entre las producciones en lo creado y las procesiones divinas: en aquéllas se produce la naturaleza del término producido, en las divinas no. Lo cual nace de la imperfección de las producciones creadas y de la infinita perfección de las procesiones divinas; aquéllas no pueden llegar a la perfecta semejanza entre el principio y el término; las divinas llegan a la eminente semejanza, la identidad de naturaleza. Por esto no puede aplicarse a lo que llamamos virtud productiva en las procesiones divinas una característica que se da en las creadas por la especial incumbencia que éstas tienen de producir la naturaleza del término producido, que es siempre algo absoluto, no relativo, como en las divinas; más aún, en lo creado no habría producción si no se produjese la naturaleza del efecto. Y como la procesión u origen en lo divino no es más que la comunicación por identidad de la misma naturaleza, necesariamente lo que es principio formal de comunicación lo ha de ser de producción. Por esto, como bien anota Toledo [100], «la virtud productiva no se dice unívocamente de las producciones divinas y de las creadas, porque aquéllas son de un término consustancial, y éstas no». Esta doctrina fue propuesta en el concilio Florentino por el teólogo latino Juan de Montenegro, y aceptada expresamente por los griegos [101].

Pero no siendo las procesiones comunes a las tres Personas, es necesario que a la virtud productiva se le añada, en la Persona originante, la relación propia de cada una (o una relación común a dos), por la razón ya indicada de la unicidad de cada una de las procesiones por su infinitud. Por lo cual,

100 *In 1* q.41 a.5.
101 Cf. Msi 31, p.751-762; G. Hoffmann, *Acta latina Concilii Florentini;* J. Gill, *Quae supersunt Acta graecorum:* Concilium Florentinum 6,142; 5,268.

la inteligencia y la voluntad son fecundas para ambos orígenes divinos sólo en el Padre, Persona no procedente, y para la segunda procesión, además, en la que es producida por vía de inteligencia, pues recibe la naturaleza divina fecunda aun en la línea del amor. Lo cual no es imperfección alguna en ninguna de las Personas, antes bien pertenece a su infinita perfección. Misterioso es esto, sin duda, pero no es más que una de las manifestaciones de la grande analogía entre lo creado y lo divino. Notemos otra vez que, según repetidamente enseña Santo Tomás [102] y se deduce de la misma razón de los términos meramente relativos, la semejanza sólo se atiende en lo divino en lo absoluto, perteneciente a la naturaleza. Con estas indicaciones creemos se satisface en lo posible a las razones que motivaron otras opiniones.

Ni parecen significar realmente cosa diversa las expresiones «inteligencia nocional» y «amor nocional», empleadas ya por Enrique de Gante [103], con las que varios autores [104] designan la virtud productiva o principio *quo* de las procesiones divinas. Porque estos teólogos no pueden distinguir una inteligencia o un amor en cuanto actos de entender y amar como propios de unas personas y no de otras; por lo que la palabra *nocional* añadida no puede significar más que lo que hemos designado como condición requerida en una persona para que podamos concebirla como principio de producción. Nos permitimos notar además lo siguiente acerca de esta denominación [105]: cierto que la inteligencia y el amor se dan en unas personas sin origen y en otras con origen; pero lo mismo ocurre con la esencia o naturaleza divina; y, sin embargo, no sabemos que a nadie le haya ocurrido hablar de esencia o naturaleza nocional.

La doctrina de Escoto en esta materia no parece del todo clara, puesto el estado hasta ahora conocido de sus textos [106].

102 Q.42, etc.

103 *Quodl.*6.

104 Cf. SUÁREZ, l.1 c.7. Creemos conveniente advertir que la expresión «amor nocional», en el sentido que aquí se toma, nada tiene que ver con lo que se notó al tratar de la procesión del Espíritu Santo, que, por la penuria del vocabulario, la palabra «Amor» se dice también «notionaliter» para designar la misma tercera Persona de la SS. Trinidad.

105 Cf. SUÁREZ, l.c., n.9-12; STO. TOMÁS, q.37 a.1 ad 4.

106 Véanse los textos *In* 1 d.2 q.7; d.27 q.1 y 2, que discute SUÁREZ, l.1 c.6. Es preciso advertir, con SCHMAUS, *Liber propugnatorius*... p.482ss,

Si al llamar a la generación del Hijo «dicción» y a la procesión del Espíritu Santo «espiración», en cierta oposición a la intelección del Padre y al amor mutuo del Padre y del Hijo, no entiende otra cosa que la misma operación nocional u origen de estas Personas, está en plena consonancia con la doctrina de Santo Tomás; pero se le opondría si considerase la dicción y la espiración como pertenecientes propiamente a la virtud productiva o principio formal de ambas procesiones.

Comparación entre la generación y la espiración

Consta como de fe, según repetidas veces se ha dicho, que la procesión del Verbo es verdadera generación, como que es Hijo natural de Dios; en cambio, la procesión del Espíritu Santo no es generación. Pero siempre ha parecido uno de los problemas más arduos de los que plantea el misterio trinitario el hallar alguna explicación de tal diferencia [107]. Precisamente al exponer el concepto de generación parecía que todos los elementos que lo constituyen se dan también en la procesión de la tercera Persona, y de un modo infinitamente más perfecto que en las generaciones en lo creado. Pues bien, la teoría psicológica de las procesiones divinas, tal como la propone Santo Tomás, parece dar la solución más probable de las que hasta ahora se han propuesto a este problema [108]. La procesión del Verbo es generación precisamente porque procede por vía de intelección infinita; por el contrario, la procesión del Espíritu Santo no es generación precisamente porque procede por vía de amor, por más que éste sea infinito [109].

Como esta idea parece chocar radicalmente con lo que sa-

que para determinar el verdadero sentir de Escoto en estas cuestiones es necesario un estudio crítico de los manuscritos conservados y de su valor, sin que sean suficientes las ediciones publicadas. Esperamos que dé mayor luz la esmerada edición crítica que están elaborando los PP. de Quaracchi. En la BAC, vol.193 (Madrid 1961) (como hemos notado en la bibliografía general), varios padres franciscanos españoles, en edición bilingüe, nos dan la traducción de las primeras cuestiones del *Opus Oxoniense. Dios uno y trino*. Alguna relación con la cuestión presente tiene la d.2 p.2 q.4 III p.495-521.

[107] Cf. SAN ATANASIO, *Epist. 1 ad Serapionem* 15: PG 26,566; SAN AGUSTÍN, *Contra Maximinum* 2,14: PL 42,770; *De Trinitate* 15,27,49: PL 42,1096; RUIZ, d.5.

[108] De las demás soluciones, cf. *Sacrae Theologiae Summa* 2 p.452: BAC 90.

[109] Q.27; cf. SUÁREZ, l.11 c.5,6; RUIZ, d.7.

bemos de la generación en los seres creados, es necesario, antes de su exposición, hacer hincapié en primer lugar en la esencial diferencia, varias veces ya acentuada, entre las procesiones divinas y las producciones creadas; y en segundo lugar indicar por qué se atiende a la condición peculiar de los actos de entendimiento y voluntad para explicarnos en alguna manera tanta diferencia entre una y otra procesión, que nos dé la razón íntima de la generación en lo divino. Tiene, pues, también esta teoría la ventaja de hacernos penetrar algo más en la misma noción de generación en uno de sus elementos esenciales.

a) En las generaciones en lo creado, en tanto se da un término producido en cuanto se produce una nueva naturaleza, semejante al menos en lo esencial a la del principio generador; lo cual se hace por una virtud especial, vital e inmanente, destinada a la conservación y propagación de la especie. En cambio, en las procesiones divinas no se produce la naturaleza del término, sino que se le comunica por identidad la misma naturaleza individua del principio originante, y, según la teoría psicológica, no inmediatamente en razón de naturaleza, sino en razón de inteligencia y amor. Además es claro que no se dan las procesiones para la propagación del ser divino, único por esencia, ni, por lo tanto, se puede concebir en lo divino una potencia reproductiva para la conservación de la especie.

b) Las operaciones inmanentes por las que se comunica la naturaleza divina son de orden intencional, intelección y voluntad, que tienen intencionalidad de carácter diverso, y en cuanto intencionales no se ve en ellas la intención de comunicar la naturaleza del principio inteligente y amante en el término producido. Ahora bien, al declarar la noción de generación hemos visto que tal intención es esencial a su concepto. Síguese de aquí que, en el seno de la divinidad, no basta que de hecho se comunique por procesión perfectísimamente la naturaleza divina para que esta procesión cumpla con la noción de generación. Habrá que recurrir para ello al examen del propio modo de ser de la intelección y del amor perfectísimos, precisamente en cuanto tales, como agudamente nota Santo Tomás (q.27 a.4 ad 1), para ver en cuál de estos modos de procesión se da en realidad la intención de asimilar en la naturaleza (nótese bien) el término procedente al principio ori-

ginante. Pues bien, la teoría propuesta dice que tal intención se da en la procesión por inteligencia infinita, y no se da en la procesión por amor; de donde la procesión del Verbo es generación, y no lo es la procesión del Espíritu Santo.

Esta teoría, en cuanto a la idea general de que la procesión del Verbo es generación porque procede como Verbo, tiene su fundamento en los dichos de los Santos Padres, que la llaman generación intelectual; es sabido que las especulaciones trinitarias ante-nicenas se movían alrededor de esta idea como punto céntrico; y lo insinúa San Agustín al decir que «es Hijo en cuanto Verbo» *(eo Filius quo Verbum)* [110]. La razón de Santo Tomás se basa en dos elementos: uno, teológico, es que el Hijo, por ser Verbo e Imagen del Padre, recibe primariamente la naturaleza del Padre, en cuanto es conocimiento que el Padre tiene de sí mismo; de donde se sigue que el Padre es a la vez principio originante y objeto primariamente conocido y expresado en el Verbo; lo cual no ocurre así como accidentalmente, sino por la misma tendencia e intención de la procesión. Este aspecto es del todo necesario para captar la fuerza del raciocinio del Doctor Angélico. El segundo elemento, de carácter filosófico, es que el entendimiento, en el acto de entender, procede con tendencia a asimilarse el objeto conocido, es decir, a producir una semejanza, intencional sin duda, lo más perfecta posible, del objeto conocido; por lo que el verbo mental es por su íntima naturaleza una semejanza del objeto conocido.

Esto supuesto, discurre así Santo Tomás. El Padre, conociéndose por inteligencia infinitamente perfecta, da origen al Verbo divino, precisamente intentando tener una imagen y semejanza de sí, intencional sin duda, infinitamente perfecta [111]. Ahora bien, una semejanza infinitamente perfecta, incluso en la línea de semejanza intencional, ha de ser tal, que sea no sólo semejanza intencional, sino también semejanza (identidad en este caso) de naturaleza. Es conocida la insistencia del Santo Doctor en su teoría del conocimiento de considerarlo como una captación del objeto, por lo que el sujeto cognoscente tiene en sí una nueva forma, la del objeto. Que esta captación se quede ordinariamente en una semejanza me-

110 *De Trinitate* 7,2,3: PL 42,936.
111 Q.27 a.2.

ramente intencional debe atribuirse a la imperfección del sujeto cognoscente, o del objeto conocido, o de ambas partes a la vez. Pero cuando de una y otra parte se da perfección infinita, la semejanza ya no es meramente intencional, sino que se llega a la semejanza en naturaleza [112]. En realidad, la semejanza meramente intencional no es más que un sustituto del objeto conocido, que el sujeto tiende a tener en sí. Por esto, en Dios, en el Verbo divino, la representación intelectual es el mismo ser sustancial de Dios; ni puede ser de otra manera, porque la naturaleza divina no puede ser representada intelectualmente de manera perfectísima sino por la misma naturaleza divina (q.27 a.1 ad 2 a.4; q.34 a.1 a.2 ad 2; q.35 a.1) [113]. Conclúyese de aquí que el Padre, al conocerse, da origen a un término semejante a sí mismo por la tendencia misma de la procesión. Se verifica, por lo tanto, en la procesión del Verbo, la noción de generación.

Podría verse una confirmación de este razonamiento en el lenguaje bíblico, que designa la generación con el verbo «conocer», y, por otra parte, en el filosófico, que aplica al proceso intelectivo términos normalmente aplicados a la generación natural, concepto, parto de la mente (lo que en lo creado es metafórico, en lo divino es realidad).

Por el contrario, la voluntad en la producción del amor no tiene la intención de producir inmediatamente y por su propia tendencia una semejanza de la persona amada, sino más bien un impulso del amante en el amado. Por lo cual, el término inmediatamente originado por la voluntad, sea el mismo amor, sea una como expansión del amor, no procede por razón de semejanza, sino a manera de impulso. Cierto que en lo divino este impulso es también perfectamente semejante en la naturaleza al principio originante, pero no en virtud del modo de su procesión, sino por la necesidad inherente a la unicidad de la divinidad. De aquí que en la procesión del Espíritu Santo no se da esta nota necesaria y característica de la generación (q.27 a.4).

Se ha objetado a esta última parte de la argumentación que el amor tiende también a la semejanza; pero debe advertirse que el amor tiende a la semejanza entre los amantes si

112 Cf. Suárez, l.11 c.5 n.11-13,15; Ruiz, d.7 s.3.
113 Cf. Muncunill, *De Deo uno et trino* p.1036.

no se da ya, pero no a la semejanza del término producido con el principio producente.

No ocultaremos que la razón aducida para explicar la diferencia entre ambas procesiones ofrece cierta extrañeza, en cuanto parece no dar parte al amor en la generación del «Hijo del amor», como es llamado el Verbo divino [114]. En realidad no es así; el amor del Padre entra de lleno en la procesión generativa, como elemento necesariamente concomitante, y no podría menos de ser así, ya por su identidad real con la intelección. Tan sólo quiere la teoría hallar en el proceso generativo una razón que nos declare en lo posible la última razón de la generación divina y que la excluya de la procesión del Espíritu Santo. Esta necesaria inclusión del amor en la generación del Verbo ha originado una ulterior discrepancia entre los mismos partidarios de la teoría expuesta, en cuanto algunos [115] conceden al amor cierta prioridad, mientras otros la conciben con una cierta posterioridad [116]. Una y otra opinión presentan razones que mantienen su probabilidad. Parece que en este punto se puede admitir una prioridad y posterioridad mutuas, por no tratarse más que de prioridad y posterioridad de razón imperfecta, única de que puede hablarse en esta materia.

Ricardo de San Víctor [117] fundó las procesiones divinas en la bondad infinitamente comunicativa de la divinidad en sí, más que en las operaciones de su naturaleza. Este principio, como fundamento remoto de la vida divina, es fructuoso y no fue impugnado por la teología del siglo XIII. Pero no parece bastar para dar razón de la diferencia de ambas procesiones; de hecho, para ello inició una solución, que siguieron en parte autores respetables [118]. Quieren ver estos teólogos, con diver-

114 Col 1,13.

115 ESCOTO, *In 1* d.6 q.un; CAYETANO, *In 1 partem* q.14 a.2. También TOLEDO, in h.l.; JUAN DE STO. TOMÁS, d.16 a.2; MUNCUNILL, p.1059.

116 J. CAPRÉOLO, *In 1* d.16 q.1; SILVESTRE DE FERRARA, *In 4 C.G.* c.11; SUÁREZ, l.6 c.4 n.3; VÁZQUEZ, *In 1* d.160 c.3; MOLINA, *In 1 p.* q.41 a.2 d.2; RUIZ, d.94 a.2; ALASTRUEY, p.392ss.

117 *De Trinitate* 6,11,18ss: PL 196,975.982-985.

118 Cf. ALEJANDRO DE ALÈS, *Summa* 1 q.61 m.3 a.2; S. BUENAVENTURA, *In 1* d.31 a.1 q.2 (Quaracchi) 1 p.541-543. De Escoto se cita *In 1* d.10 q.1; pero quizá, como piensa Ruiz (d.6 s.4), su opinión no dista mucho de la de Santo Tomás. Entre los escotistas, cf. FRASSEN, d.1 a.2 q.4; HENNO, q.6. Cf. A. POMPEI, *L'atto generativo divino secondo S. Alberto Magno e le scuole*

sos matices, el porqué la procesión del Espíritu Santo no es generación, en que recibe la naturaleza divina ya infecunda, al paso que el Hijo la recibe aún fecunda por vía de espiración o amor; con lo que la tercera Persona sería menos semejante al Padre que la segunda. Creemos improbable esta solución por dos razones. En primer lugar, tenemos, con Santo Tomás (q.42 a.4 ad 2), por del todo averiguado y necesario establecer (lo hemos dicho ya) que la semejanza en lo divino mira solamente a lo esencial y común a las tres Personas, pues debe quedar plenamente salvaguardada su perfecta semejanza. Además, aunque se permitiese una mayor semejanza entre el Padre y el Hijo que con el Espíritu Santo, por razón de la espiración activa y, por lo tanto, por la fecundidad *ad intra*, esta tal seudo-semejanza nada tendría que ver con la noción de la generación. Porque ésta se da no porque el término de la procesión sea más semejante al principio originante, sino porque la semejanza, y precisamente en la naturaleza, se da en virtud de la tendencia de la procesión.

* * *

Aunque la teoría psicológica de las procesiones divinas fue casi universalmente recibida en la teología occidental, tuvo un adversario decidido en Durando de San Porciano [119]. Durando negó que las procesiones divinas se derivasen de las operaciones inmanentes, inteligencia y amor, de la divinidad, y afirmó que radicaban inmediatamente en la misma naturaleza divina como tal, llegando a extremos que fueron calificados como temerarios y aun erróneos, como al decir que la denominación de Verbo dada al Hijo era sólo metafórica. Esta posición lógicamente parecía cerrarle el camino para diferenciar-

francescane e dominicane: MisFranc 52 (1952) 58-91; *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno* (Padua 1953).

[119] *In 1* d.6 a.2. De su sentencia dice Scheeben: *unus contra omnes,* si bien halló algún eco en algunos nominales. Dice, con todo, Durando que en algún modo se puede decir (¡sólo decir!) que el Hijo procede por modo de inteligencia, porque su procesión es la primera. Un cuidadoso estudio sobre el artificioso pensamiento de Durando lo da M. PHILIPPE, *Les processions divines selon Durand de Saint-Pourcien:* RevThom 47 (1947) 244-288. La sentencia de Durando fue censurada como temeraria, errónea y peligrosa por todos o casi todos los teólogos postridentinos. Entre los modernos repiten la misma censura autores tan respetables como Scheeben *(Dogmatik* I p.843), Pohle (p.435), etc.

las. Añadió, sin embargo, que propiamente era natural la generación; en cambio, llamó voluntaria la procesión del Espíritu Santo. No parece que con esta nomenclatura quisiese significar la libertad de esta procesión. A esta doctrina debe oponerse que tan natural y voluntaria (no coacta) es en lo divino una procesión como la otra. Por otra parte, no se ve con qué lógica, al tratar del principio inmediato, introdujo, como vimos, las relaciones fundándose en cierta separación entre el orden personal y el orden natural. En la exposición de la doctrina de Santo Tomás hemos tenido en cuenta la crítica de Durando a las posiciones del Angélico.

La crítica de Durando ha hallado eco en nuestros días en la corriente iniciada por De Regnon en su obra, por muchos conceptos apreciable, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*. Viene a decir este autor que a la teoría psicológica latina de las procesiones divinas no se le puede dar otro valor que el de alguna de las muchas semejanzas y vestigios de la Trinidad que los teólogos han intentado ver en lo creado, sin que penetre realmente en la estructura de la vida íntima de la divinidad. Es de un modo peculiar característico de la obra de este autor la oposición radical que ve entre la teología trinitaria latina y la griega. Prescindiendo de la exposición que presenta de la teología latina, que no nos parece exacta en algunos aspectos, haremos brevemente dos observaciones sobre el tema de las procesiones divinas [120].

A las reservas que opone De Regnon a los textos aducidos de los Padres griegos sobre el Verbo, diremos que, ciertamente, aducen estos Padres la doctrina del Verbo para probar la simplicidad e inmaterialidad de la generación divina. Pero ¿qué valor tendría su argumentación contra los arrianos si no se fundase en la persuasión de que esta denominación nos

[120] Este aserto, repetidamente inculcado, parece ser como el *leitmotiv* de toda la obra, e influye sin duda en la interpretación que da su autor a los Santos Padres. Cf. el prudente y ponderado juicio que dio X. M. Le Bachelet en Et 82 (1900) 552-563. No han faltado entre los críticos, que por otros conceptos han alabado esta obra, quienes se han hecho bastante solidarios de estas ideas, como A. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* t.5. Cf. la exposición de esta corriente en A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias latina y griega:* EstEcl 21 (1947) 435-437; B. MONSEGÚ, *Unidad y Trinidad, propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias, según la doctrina de S. Cirilo de Alejandría:* RevEspT 8 (1948) 22s; C. WELCH, *The Trinity in contemporany Theology* (Londres 1953); cf. también F. BOURASSA, l.c., p.284.

dice algo intrínseco y real en sentido obvio? Por otra parte, las especulaciones de los Padres griegos, expuestas brillantemente por el autor, en lo que tienen de verdadera doctrina de estos Padres, y dejando a un lado ciertas consideraciones metafísicas discutibles en las que las envuelve en su declaración [121], no creemos sean opuestas a la teología latina occidental, antes bien, las apreciamos como complementos, cuya riqueza puede muy bien integrarse en ella. No creo haya habido teólogo latino que haya creído agotada la especulación teológica trinitaria en los escritos de la teología occidental. Por otra parte, ya hemos constatado el hecho de que la obra más extensa que la teología latina, y aun toda la teología (la de Ruiz de Montoya), ha producido contiene una documentación patrística griega quizás mayor que la de Petavio.

Cómo deban concebirse las procesiones u orígenes divinos, en cuanto son a modo de acciones (actos nocionales), será mejor reservarlo para su estudio después de exponer la doctrina sobre las divinas relaciones.

Capítulo III

LAS RELACIONES DIVINAS

La doctrina sobre las procesiones divinas desemboca naturalmente en la de las relaciones que ligan entre sí las personas de la Santa Trinidad. Cuán importante sea este capítulo en la especulación teológica trinitaria, se puede constatar ya por la mención que de él se ha hecho en lo hasta aquí expuesto, y lo inculcaron con gráficas expresiones los Santos Padres, tanto los griegos como los latinos. Bastará citar dos textos, uno de San Gregorio Nazianceno (llamado el Teólogo) y otro de San Agustín. «No es nombre de la esencia el nombre de Padre, ¡oh varones agudísimos!, dice el primero a los eunomianos, sino que indica la relación que el Padre tiene al Hijo y el Hijo al Padre» [1]. San Agustín nos habla del que llama «callidisimum machinamentum» de los arrianos: «Entre las muchas dificultades con que suelen disputar los arrianos contra la fe

[121] Véase lo que expusimos en *Sacrae Theologiae Summa* II p.579-582: BAC 90 (Madrid 1964).

[1] *Or.* 30: PG 36,96.

católica, éste les parece la máquina más astuta. Todo lo que se dice o se entiende de Dios es sustancial, no accidental. Por lo cual, ser el Padre ingénito y el Hijo engendrado se refiere a su sustancia; y como es diverso ser ingénito y ser engendrado, es diversa la sustancia del Padre y la del Hijo». A lo que responde el Santo: «Cierto, en las cosas creadas y mudables, lo que no es sustancial es accidental... En Dios nada se dice accidental..., pero no todo lo que se dice pertenece a la sustancia. Se dice la relación *(ad aliquid)*, como del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, que no es accidental. Por lo cual, aunque es diverso ser Padre y ser Hijo, no es diversa su sustancia, porque no se dice según la sustancia, sino según la relación..., relación que no es accidente» [2]. Como concepto del todo necesario para defensa y alguna inteligencia del misterio, lo expone el símbolo Toledano XI [3]. De aquí brotaron los axiomas teológicos: «La relación multiplica la Trinidad» (Boecio) [4], y «in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»: «en lo divino todo es único, fuera de lo requiere la oposición (distinción real) relativa», fórmula adoptada sin discusión por latinos y griegos en el concilio Florentino [5].

Es, pues, la relación un concepto dogmático que indica que podemos expresar en alguna manera lo íntimo de la vida divina según la categoría de relación. Como nota Santo Tomás (q.28 a.1 sed contra), los nombres con que nos son reveladas las Personas en la Escritura son relativos y significan relación: «el Padre se dice por la relación de paternidad, el Hijo por la de filiación; por lo que, siguiendo el sentir de la fe, hemos de decir que las relaciones divinas son reales» *(De pot.* q.8 a.1). Habremos, por lo tanto, de indicar los elementos que este modo de ser contiene, para aplicarlos en lo posible a las Personas divinas, subrayando, no obstante, la grande analogía que forzosamente ha de establecerse entre las relaciones que median entre los seres creados y las relaciones en lo divi-

[2] *De Trinitate* 5,3,4; 5,5,6: PL 42,912.914.

[3] DSch 528 (278). 530 (280). 531 (281).

[4] *De Trinitate* 6: PL 64,1252.

[5] DSch 1330 (703). La fórmula se atribuye a San Anselmo, quien escribe: «Nec unitas aliquam amittit consequentiam, ubi non obviat relationis oppositio» *(De processione Spiritus Sancti* c.7: PL 158,285). Sustancialmente es mucho más antigua, como se ve por los textos de Boecio y del Toledano XI. Entre los griegos se halla preformada, entre otros, en SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Oratio* 20,34-41: PG 35,1073; 36,254.441.

no, para purificar este concepto de las limitaciones e imperfecciones con que en lo creado está necesariamente envuelto. Partimos de lo más importante y sustancial de las elucubraciones de los Padres griegos, que luego elaboró ampliamente San Agustín y, en su seguimiento, la teología latina.

Concepto y realidad de las relaciones divinas

Recordemos un hecho vulgar y frecuentísimo: atribuimos a un sujeto ciertos apelativos que son impensables sin pensar juntamente en otro ser distinto. Juan es semejante... a alguien; Pedro es padre... de alguien. Estos son los predicados que llamamos relativos; y relación es aquello por lo que inmediata y formalmente (nótese bien) una cosa dice orden a otra. Aristóteles la llamó *pros ti*, «a algo» [6], que los latinos tradujeron inmediatamente *ad aliud*, «a otro»; es decir, a otro distinto del sujeto que se dice relacionado. Por la misma estructura del concepto relativo, se distingue el sujeto que se refiere a otro, el padre; el término al que se refiere, el hijo; y la razón objetiva por razón de la cual uno no se concibe sin el otro: *ratio fundandi*, la generación en el caso propuesto. Ya notaron agudamente y con mucha insistencia los Padres griegos, para la posible aplicación de este concepto a lo divino, con graves e importantes consecuencias, que «los relativos son simultáneamente conocidos», al menos implícitamente. «Quien entiende al Padre... juntamente percibió al Hijo», dicen San Basilio [7] y San Cirilo de Alejandría [8]: «los nombres relativos se significan mutuamente, pues cada uno lleva al conocimiento del otro»; y, entre los latinos, San Hilario [9]: «Confesando al Padre ha confesado al Hijo».

En la aplicación de esta categoría a la divinidad se ofrece obviamente una gran dificultad. La relación es concebida como algo accidental, más aún, como el ser que tiene el mínimo de entidad, tanto que algunos autores, ya en la antigüedad, la habían considerado como «segunda intención», como obra de la razón que compara una cosa con otra, sin realidad

[6] *Categorías* c.5 (ed. Didot) p.9.
[7] *Epist. ad Gregorium fratrem* 38,4: PG 32,329.
[8] *De Trinitate dialogi* 4: PG 25,868.
[9] *De Trinitate* 7,31: PL 10,226.

propia. De hecho, la relación siempre se funda en otras categorías del ser. ¿Cómo poder aplicarlo a la divinidad?

Pero precisamente en el modo peculiar del ser relativo han visto los Santos Padres y la teología su posible traslado a significarnos lo divino para distinguir las personas, sin mengua de su perfecta igualdad, como expondremos luego. En cuanto al carácter accidental a un sujeto de la denominación relativa, es preciso advertir que, aunque según nuestro modo de expresarnos se conciba la relación como algo adventicio al sujeto que dice relación a otro, no es necesario que esta accidentalidad sea real, pues aun en lo creado puede ser meramente lógica y que el sujeto se refiera al término por su misma entidad; la creatura dice relación esencial a Dios por todo su ser, sin añadidura de ningún género.

En cuanto a la realidad de las relaciones en lo creado, si bien es cuestión propiamente filosófica, se la suele considerar como en algún modo conectada con lo revelado; pues si la relación, según la conocemos, fuese meramente obra de nuestra razón, no sería fácil concebirla como real en lo divino. Por esto, si bien es verdad que muchas veces nos es cómodo y aun necesario concebir como relativos aspectos de la realidad que no lo son (las llamadas relaciones de razón), y que la escuela nominalista negó la existencia de las relaciones reales en lo creado, incluso en fórmulas como ésta: «el ser dos cosas semejantes en la blancura es ver que hay dos cosas blancas» [10], es como un axioma filosófico y de sentido común su existencia [11]. Las cosas no son semejantes porque yo lo veo o lo digo, sino que lo veo y lo digo porque son realmente semejantes; el padre se refiere al hijo por la paternidad, no porque yo

[10] Mucho se ha escrito acerca de la doctrina de los nominales sobre la relación. Si bien algunas frases de estos autores pueden ser interpretadas benévolamente, como reacción contra un realismo exagerado, parece que no faltaron quienes se adelantaron al subjetivismo de nuestros días. Cf. P. VIGNAUX, *Nominalisme:* DTC 11 746ss; *Relación, Relativismo,* en Enciclopedia Espasa 50,447-450,512-515; P. DONCOEUR, *Le nominalisme de Guillaume d'Ockham. La théorie de la relation:* RevNéoscolPh 23 (1921) 6ss; M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle,* en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise* 13 (Paris 1951) 417ss. En particular la doctrina de Ockam ha sido estudiada por varios franciscanos en los Estados Unidos (Franz. St. desde 1944 a 1951). Sobre Gregorio de Rímini, cf. E. GARCÍA LESCUIN, *La Lógica en el misterio trinitario según Gregorio de Rímini:* Augustinum 6 (1966) 528-546.

[11] Cf. los tratados de filosofía.

lo afirmo, sino porque de hecho se refiere al hijo por la generación, y por esto lo afirmo. Y la semejanza y la paternidad son lo que todo el mundo llama relaciones. Cosa diversa es qué clase de realidad ha de concebirse en la relación como tal y qué condiciones se requieren para que una relación deba darse como real; cuestiones en las que hay diversidad de opiniones. De momento basta advertir, para afirmar la realidad de las relaciones divinas, que se dan en ellas sobreabundantemente todas las condiciones pedidas por los más exigentes autores [12]. Es de sumo interés advertir ya desde el principio que la relación, en oposición a las denominaciones absolutas, no dice perfección que inmediatamente o por sí misma nos presente como mejor al sujeto, sino simplemente nos lo presenta en cuanto tiene orden al otro. Es lo que significaba San Gregorio Nazianceno en la irónica respuesta a la objeción arriana.

Según lo expuesto hasta aquí, establecieron los Padres y teólogos la realidad de las relaciones divinas, y establecieron su posibilidad y aun la necesidad de aplicar este concepto a la divinidad para alguna inteligencia del misterio trinitario [13]. Se dan en lo divino procesiones y orígenes reales. Ahora bien, el mismo concepto de origen es relativo y es el fundamento de dos relaciones reales y diversas entre el originante y el originado; de paternidad y filiación entre la primera y la segunda Persona; de espiración activa y pasiva entre el Padre y el Hijo, como un principio, y el Espíritu Santo. De donde se sigue que se dan en el seno de la divinidad cuatro relaciones reales, dos en cada procesión.

La posibilidad y juntamente la necesidad de las relaciones divinas se fundan en la siguiente consideración. La perfecta unidad, infinidad y consustancialidad de las Personas divinas impide de un modo terminante que se distingan por perfecciones absolutas, que necesariamente supondrían limitación en alguna o en todas; pero pueden distinguirse por predicados puramente relativos, que, por otra parte, exigen distinción real entre sus términos, porque estos predicados relativos, en cuanto tales, nada nuevo meramente intrínseco añaden al su-

[12] Cf. PESCH, p.590.592; Espasa, l.c.
[13] Cf. 1 q.28 a.1; SUÁREZ, l.5 c.1-2; RUIZ, d.9-10; FRANZELIN, th.21-22.

jeto, como hemos notado, sino sólo su orden al término [14]. Y añaden los Padres griegos, como notamos ya, que la naturaleza de la relación es tal, que aun impide la separación mental de las personas. Por lo cual sólo la relación real de origen, que se da entre las tres Personas, es lo que las distingue entre sí.

Hasta aquí hemos visto las características de la relación que ofrecen la posibilidad de adaptarla a lo divino para la distinción de las personas. Pero de este mismo aspecto nace una gravísima dificultad, que nos hará palpar la grande analogía que se da en el mismo concepto de relación cuando se dice de las relaciones entre los seres creados y cuando se dice de las divinas; analogía tan grande, que nos llevará a un concepto completamente nuevo, que no tiene pareado: el de relación subsistente.

La relación entre los seres creados presupone un sujeto absoluto que se refiere a un término también absoluto: Pedro, semejante a Pablo en nacionalidad; el padre, ser subsistente por sí, se refiere al hijo, ser también subsistente por sí. De donde se sigue que la relación en lo creado exige la distinción de sus términos, los seres relativos, pero no los constituye en su ser distinto. Y aunque la relación no haya de ser necesariamente un accidente físicamente inherente a la sustancia, aun las relaciones llamadas trascendentales refieren al sujeto al término por todo su ser absoluto. «En toda relación se da algo más que la relación misma», notaba San Agustín [15]. Ahora bien, en la divinidad no se puede dar nada absoluto realmente distinto; precisamente en esto fundábamos la argumentación anterior. Y aunque las relaciones divinas se identifican realmente con la esencia divina, no es ésta el sujeto que se relaciona, sino la persona; y en ella sólo puede ser algo distinto de las demás la misma relación. En esto consiste que las relaciones divinas sean *subsistentes*, en que no tienen sujeto absoluto que se refiera a otro, sino que ellas mismas son las que se refieren entre sí. Ya se ve, pues, la enorme diferencia que las distancia de las relaciones en lo creado, y la grande analogía con que debe concebirse el concepto de relación en su aplicación a las relaciones divinas. Esto que ahora indicamos se desarrollará

[14] RUIZ, d.9 s.6; J. BITTREMIEUX, *L'Absolu peut-il-être relatif*? (Lovaina 1922).

[15] *De Trinitate* l.7 c.2: PL 42,911-926.

luego. Por el momento bastará recordar que no ofrece especial dificultad que éstas, en su propia entidad, sean algo sustancial, identificado con la naturaleza divina, como vamos a ver. En lo creado tenemos, por ejemplo, el ya mencionado de la creatura, que por todo su mismo ser sustancial se refiere realmente al Creador.

Las relaciones divinas son cuatro, como hemos dicho, dos en cada procesión, pues son relaciones de origen [16]. Como subsistentes, son realmente distintas entre sí las de cada procesión: paternidad y filiación, espiración activa y pasiva. Pero la paternidad y la filiación no se distinguen realmente de la espiración activa, pues no hay entre aquéllas y ésta oposición de origen, como no la hay en la de naturaleza; como ésta se comunica sin ser originada, así la espiración activa. De donde sólo se dan tres relaciones realmente distintas, la paternidad, la filiación y la espiración pasiva.

No puede oponerse a la doctrina expuesta sobre la distinción real de las relaciones divinas la comparación con las relaciones de origen entre los seres creados, en los cuales la relación parece identificarse con el acto mismo de la generación (por ejemplo), que denomina relativamente al padre por la paternidad y al hijo por la filiación. La razón es que las divinas son subsistentes. Por lo demás, veremos luego que también los orígenes o actos nocionales son subsistentes en lo divino, y no son más que las mismas relaciones.

Las denominaciones de identidad, semejanza e igualdad entre las Personas divinas, que se dan perfectísimamente, aunque expresadas en términos relativos, es doctrina común que no importan nuevas relaciones reales (q.42 a.1 ad 4), sino sólo de razón, o según el modo de expresión *(secundum dici)*, o también que no son más que las mismas relaciones de origen en cuanto se comparan con la divina esencia, de donde sólo la apelación es relativa, como dice Pedro Lombardo [17]. Esta posición puede fundarse en que las relaciones reales en este género que se dan entre las cosas creadas exigen distinción real en su fundamento en ambos términos; así la relación real de semejanza entre Pedro y Pablo en la ciencia se funda

[16] Q.28 a.3-4; SUÁREZ, l.5 c.4-7; RUIZ, d.16-18.
[17] *Sent.* 1 d.34; cf. SUÁREZ, l.4 c.15; RUIZ, d.103.

en la ciencia del uno y del otro, que son realmente distintas; mientras que el fundamento de tales denominaciones en las Personas divinas es unidad real.

Distinción entre la naturaleza y las relaciones divinas

Que debe establecerse alguna distinción entre la naturaleza divina y las relaciones personales es claro, ya que de una y de otras se dicen predicados muy diversos. Por esto, a los eunomianos arrianos, que negaban toda distinción entre la divinidad y el ser ingénito *(aghennesia)* [18], se opusieron los Santos Padres del siglo IV como a adversarios de la Trinidad. Por otra parte, una distinción plenamente real entre la naturaleza y las relaciones destruiría el mismo misterio y se opondría a la suma simplicidad divina. Y esta negación se considera como de fe, implícitamente contenida en la profesión del misterio. En las controversias con los arrianos se halla frecuentemente acentuada esta verdad: «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, naturaleza increada» (San Basilio) [19]; «adora al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, un poder y una divinidad» (San Gregorio Nazianceno) [20]; «no es una cosa la naturaleza de Dios y otra el mismo Dios (Padre); es simple e incompuesto» (San Cirilo de Alejandría) [21]; lo que explica y afirma una y otra vez San Agustín en sus libros *De Trinitate*.

A la negación eunomiana de toda distinción oponen los Padres la distinción «según la mente y la significación». Toda la carta de San Basilio a su hermano, San Gregorio Niseno [22], trata esta cuestión; San Agustín, como vimos, respondía a los arrianos que las relaciones no se dicen *secundum substantiam*. Santo Tomás resume la doctrina patrística en estas palabras: «Es manifiesto que la relación en Dios es en realidad idéntica a la esencia, y no difiere de ella sino según el modo de entender, en cuanto la relación importa el orden a su opuesto, que no lo importa el nombre de esencia» (q.28 a.2). Es la distinción que la teología designa con el apelativo de distinción *virtual*,

[18] Cf. lo dicho sobre la noción «ingénito».
[19] *Hom. 15 de fide:* PG 31,681.
[20] *Oratio 37, theol. 5:* PG 36,171.
[21] *Thesaurus* 11: PG 75,141. Esta doctrina común de los Padres griegos la resume el seudo-Atanasio *Dialogus 1 de Trinitate:* PG 28,1135.1138.
[22] *Epist.38 ad Gregorium fratrem:* PG 32,335-340.

en cuanto que, aun siendo distinción de razón, tiene fundamento en la realidad; es decir, es tal la perfección de la divinidad, que puede y aun debe necesariamente concebirse con diversos conceptos y nombres inadecuados.

Concuerdan todos los teólogos católicos en que, al menos en este sentido, es teológicamente cierto que debe admitirse la distinción virtual entre la esencia y las relaciones divinas [23]. Pero no han faltado quienes han creído necesario poner alguna distinción mayor, en cierto modo en Dios mismo, independientemente de nuestra consideración imperfecta de la divinidad. La razón general que ha movido a estos teólogos es que la distinción de razón o virtual, en el sentido indicado, se da también entre los atributos absolutos de la divinidad (inteligencia y voluntad), y, no obstante, no se les pueden atribuir predicados que en las criaturas importan distinción real, como se dan en la Trinidad, como afirmación y negación de la paternidad, que se dan entre el Padre y la naturaleza divina. Por lo cual les pareció preciso admitir entre la naturaleza y las relaciones divinas una distinción como intermedia entre la plena distinción real y la de razón con fundamento en la realidad.

En esta dirección se citan dos opiniones que fueron calificadas como erróneas, y otras que no se reprueban. Gilberto Porreta [24], en el siglo XII, acremente impugnado por San Bernardo y obligado a retractarse en el concilio de Rheims, tiene frases que parecen sugerir distinción simplemente real entre la naturaleza divina y el sujeto o persona: «La naturaleza divina no es Dios, sino la forma según la cual es Dios; y así no debe decirse: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una divinidad, sino existen por una divinidad *(una divinitate,* en ablativo)», fórmula contraria a la citada de los Padres griegos. Durando [25] introdujo la que llamó distinción *modal,* entre el

[23] Cf. 1 q.28 a.2; SUÁREZ, l.4 c.4; RUIZ, d.11. Se cita como opuesto, al menos en la expresión temeraria, AURÉOLO, *In 1* d.2.

[24] *Commentaria in Boethium De Trinitate:* PL 64,1280ss. Sobre la difícil interpretación de la doctrina de Gilberto, cf. VÁZQUEZ, d.120 c.1,2; DE REGNON, 2 p.87-108; F. VERNET, *Gilbert de la Porrée:* DTC 6 1351-1356; A. FOREST, *Le mouvement doctrinal...,* en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise* 13,81-85,163-165 y varios escritos recientes citados en *Sacrae Theologiae Summa* II p.482 n.5.

[25] *In 1* d.33 q.1, d.24 q.23; S. GUICHARDON, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au 14 et 15 siècle* (Lyon 1933).

ser y el modo de poseerlo. Su posición se censuró en el sentido de que este modo de ser implicaba una realidad distinta de la naturaleza divina; aunque la fórmula es capaz de sentido aceptable.

Escoto aplicó a las relaciones trinitarias su distinción formal *ex natura rei*, sobre cuyo sentido se discute todavía [26]. Algunos teólogos, aun entre los tomistas, propusieron la que llamaron distinción virtual *intrínseca*, definida como «capacidad de verificar sin contradicción predicados de sí contradictorios, independientemente de nuestra consideración» [27]. Estos modos de concebir parecen partir de una menos recta consideración de nuestras maneras de entender lo divino y de la función que ejerce en este conocimiento la distinción que necesariamente hemos de establecer entre la naturaleza divina y las relaciones trinitarias. Creemos que en ningún modo puede darse una distinción propiamente dicha en Dios entre la naturaleza y las relaciones, independientemente de la posible consideración de los conceptos análogos con los que únicamente alcanzamos la divinidad. Esto sería imponer a la visión intuitiva de la simplicísima divinidad tales distinciones. Además de que estas distinciones de grado menor no pueden explicar que de las relaciones y de la naturaleza divina se digan cosas tan diversas como engendrar y no engendrar, ser tres personas y ser un solo Dios. La noción que se da de la distinción virtual intrínseca no parece acertada, al menos en su formulación, pues parece absurdo que haya capacidad de verificar sin contradicción predicados de sí contradictorios. Engendrar y no engendrar son contradictorios si se refieren a la misma razón formal, como ocurre en lo creado; no si se pueden decir según razones

[26] ESCOTO, *In 1* d.2 q.7 últ. (Quaracchi) 1 p.279-286. Entre sus discípulos postridentinos, cf. J. MERINERO, *De universalibus* d.1 q.2 s.1; B. MASTRIO, *De Deo uno* d.2 a.2; C. FRASSEN, *Scotus academicus, De Deo uno* tr.1 d.2. De los críticos de otras escuelas, cf. JUAN DE STO. TOMÁS, *De Deo* d.4 s.7; L. DE LOSSADA, *Logica* tr.2 d.1 c.3 (ed. Barcelona) 2,19s.; DE SAN, *De Deo uno* p.97-100. Recientemente se ha discutido sobre el verdadero sentido de la distinción formal *ex natura rei;* cf. la bibliografía citada en *Sacrae Theol. Summa* p.481 n.4; principalmente, M. OROMÍ, *Teoría de las distinciones en el sistema escotista:* VerVid 5 (1947) 257-282.

[27] Se suele señalar como primer autor que explícitamente haya propuesto esta distinción R. LYNCE (1672), *Metaphysica* l.2 c.4; cf. LOSSADA, *o.c.*, c.4. Le siguieron varios filósofos y teólogos dominicos y jesuitas, y recientemente V. CASAJOANA, *De Deo trino* d.5 c.2 a.3, y MUNCUNILL, p.898-911.

formales diversas (véase lo dicho acerca del principio de identidad). Lo que es verdad es que se da en el seno de la divinidad capacidad de verificar proposiciones que en lo creado exigen distinción real para que no haya contradicción. Pero esto no se aclara con el nombre de distinción virtual intrínseca, sino que hay que llegar a la distinción de razón con fundamento real, en cuanto lo divino se expresa o puede expresarse en los conceptos precisivos contenidos en la revelación (no podía ser de otro modo). Que otras distinciones de razón no fundamenten estos predicados se basa en la simplicidad infinita de Dios, que exige unidad de todo lo absoluto. Dios conoce que es verdadero lo que nosotros expresamos imperfectamente con estos conceptos; pero El no se conoce con nuestros conceptos abstractos, sino intuitivamente.

La función que tiene la distinción que entre naturaleza y relaciones necesitamos establecer no es explicar en alguna manera positivamente lo que se da en lo divino, sino, puesta la revelación del misterio, poner en cuanto se pueda de manifiesto que no se da en él contradicción formal [28]. Creemos, en definitiva, que sensatamente concluye Ruiz de Montoya: «Antes de la operación del entendimiento precisivo no puede entenderse sino que lo divino tiene una perfección que se puede captar mejor con varios conceptos que con uno solo...; todo lo demás es ficticio» [29]. Que con esta solución no quede plenamente satisfecha nuestra inteligencia no es de maravillar. Sólo lo quedará en la visión intuitiva de Dios uno y trino, que esperamos alcanzar en la gracia consumada.

De la perfección de las relaciones divinas

Que la trinidad de personas importe perfección es algo plenamente obvio; precisamente notamos ya que se funda en la fecundidad infinita de la naturaleza divina, que es tal, que no puede concentrarse en una sola persona, sino que necesariamente debe como extenderse en las tres, por el origen de dos de ellas de la primera, principio fontal. Y como acabamos de ver que lo único que distingue realmente a las personas entre

28 Cf. FRANZELIN, th.11 y lo dicho en el párrafo *La razón ante el misterio de la Santísima Trinidad.*

29 D.12 s.2 n.3.

sí son las relaciones mutuas de origen, necesariamente debemos concebir que las relaciones importan perfección, y perfección infinita. Naturalmente, en esta constatación están conformes todos los teólogos, siguiendo a los Santos Padres griegos y latinos, quienes dicen explícitamente que, sin las relaciones personales, la divinidad sería imperfecta [30]. Santo Tomás recoge su doctrina en *De pot.* (q.9 a.5 ad 23; a.9 ad 17); y en la *Suma* dice: «pertenece a la dignidad la propiedad distintiva (que es la relación)» (q.40 a.3 ad 1).

Pero precisamente de esta constatación surge una grave cuestión que ha dividido profundamente los pareceres de los teólogos. Sin duda se basa esta diversidad en la diversa concepción filosófica acerca de la relación, cuya metafísica ha sido siempre considerada como difícil; pero tiene tales repercusiones teológicas en el misterio trinitario, aun para resolver negativamente la dificultad general que ofrece a la razón, en la recta concepción de la relación subsistente, y en la constitución e incluso en la misma distinción real de las personas, combinada con su perfecta igualdad, que creemos no puede omitirse en un tratado teológico, proponiendo la opinión que nos parece más aceptable [31].

En filosofía, por concebirse la relación como algo accidental al sujeto, se distingue en ella lo que se llama *esse in* y *esse ad;* la inherencia (real o lógica), como el ser de la relación real, y el propio predicado que la constituye como relación, el

[30] Véanse numerosos textos en RUIZ, d.29-30.

[31] Véanse los tratados de metafísica de los escolásticos. Varias de las cuestiones en ellos discutidas tienen poca importancia para la teología trinitaria, por versar sobre las relaciones precisamente en cuanto se dan entre los seres creados, o sobre las relaciones que llama Aristóteles del primer género, que, como hemos visto, propiamente no se dan *in divinis*. Además de los tratados teológicos trinitarios, señalamos algunos escritos particulares. A. HORVATH, *Metaphysik der Relationen* (Graz 1914); E. COMMER, *Streiflichter auf die Welt der Relationen:* DivTh (Fr.) (1916) 129ss; F. ROBLES DÉGANO, *La relación y la Santísima Trinidad:* España y América (1922) 31-47.114-121; M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique* (Paris 1931) p.311-323; P. DESCOQS, *Thomisme et Scolastique* (Paris 1935) p.218-226; A. MICHEL, *Relations divines:* DTC 13,2135ss; A. MALTHA, *De divisione relationum in quaestione de relationibus divinis. De divinarum relationum existentia, quidditate, distinctione:* Ang 14 (1937) 61ss; 17 (1940) 3ss; J. MANYÀ, *Metafísica de la relación in divinis:* RevEspT 5 (1945) 249-284; J. RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersonliches Gottes* (Friburgo 1950) p.45-57.93-116; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Thomas* (Paris 1952).

decir orden a otro. Claro está que no se trata de dos entes realmente distintos. Aunque esta distinción propiamente no parece debiera aplicarse a las relaciones divinas, por ser subsistentes, con todo, es corriente hablar del *esse in* en ellas, considerando como tal su identidad real con la naturaleza divina [32]. Por ser reales las relaciones divinas, no es necesario que importen realidad distinta de la naturaleza divina, que es algo absoluto. Una cosa es ser algo real y otra ser realmente distinto de toda otra entidad real; expresamente lo nota Santo Tomás al tratar de las relaciones divinas *(De pot.* q.8 a.2 ad 3) con la comparación entre la esencia, la sabiduría y la bondad de Dios [33]. Respecto del *esse in* están de acuerdo todos los teólogos, como es natural, en que las relaciones divinas dicen perfección, la misma infinita perfección de la naturaleza divina.

La cuestión se pone respecto del *esse ad*, o sea del predicado como diferencial de la relación. En filosofía, con ocasión de la negación nominalista de la existencia de relaciones reales en lo creado, surgió una teoría que, por querer oponerse radicalmente a los nominales, concibió la relación como algo plenamente distinto de todo ser absoluto. Hubo algunos que al mismo ser, *esse in*, lo consideraron como un accidente físico modal, distinto realmente del fundamento *(ratio fundandi)* de la relación. Otros muchos, dejando a un lado este extremo, fijaron su atención tan sólo en el *esse ad*, predicado propiamente constitutivo de la relación. Y aun sosteniendo que la relación es real, establecieron que, en cuanto a ese «orden o a otro», no dice la relación realidad ni perfección; de tal manera que en este aspecto coinciden como unívocamente la relación real y la que es meramente de razón. Así que la relación, por un aspecto: el *esse in*, es real, y por otro aspecto: el *esse ad*, es relación; conciben, pues, estos dos aspectos como dos formalidades mutua y perfectamente precisas entre sí. Esta teoría la aplicaron también a las relaciones divinas, y aseguraron que, según este concepto, las mismas relaciones divinas no dicen

32 Es decir, las relaciones divinas, con ser reales, no importan realidad distinta de la esencia, según acabamos de ver.

33 Dice así el santo: «Aunque la relación no añada a la esencia divina alguna realidad..., sin embargo, la relación es alguna realidad *(aliqua res)*, como la bondad es alguna realidad en Dios, aunque se distinga de la esencia sólo con distinción de razón; lo mismo se diga de la sabiduría».

realidad ni perfección [34]. No todos los autores en alguna manera partidarios de esta teoría filosófica llegaron a este extremo, antes bien, se acercaron a la teoría opuesta, si bien no les conceden a las relaciones divinas una realidad y perfección propia o formalmente distinta de la única perfección de la divina esencia [35]. Con esto quedaba perfectamente asegurada la igualdad de las Personas divinas.

Decidida y enérgicamente se opusieron a esta opinión otros teólogos, ya en la teoría filosófica, y mucho más en su aplicación trinitaria. Según ellos, si la relación es real, lo ha de ser en su aspecto de relación *(esse ad)*; en la relación como ser real no se puede dar una precisión perfecta y mutua entre su realidad y su ordenación a otro (entre el *esse in* y el *esse ad)*; éste implícitamente incluye a aquél. Ni hay univocación posible entre el ser real y el de razón, la relación real y la de razón, sino sólo una comparación metafórica. Por lo tanto, las relaciones divinas dicen realidad y perfección infinita en su ser o aspecto de relación. Los más consecuentes afirman que se dan, por esto, en la divinidad, además de la perfección absoluta, tres perfecciones relativas.

Adoptamos plenamente esta segunda sentencia, que es la de Suárez [36], que nos parece mucho más probable, tanto filosófica como, sobre todo, teológicamente. En realidad, la primera teoría parece coincidir con el nominalismo, al que pretendía superar. Los nominales no negaban en alguna manera el fundamento de la relación, sino la realidad de la relación como tal. Además, una univocación entre el ser real y el de razón no es

[34] No podemos detenernos en proponer en particular los pareceres de los autores en esta cuestión, por la ambigüedad que en varios se constata, como notó ya RUIZ, d.30 s.2 n.5. Por esto exponemos los dos sistemas principales según los declaran los que parecen proponerlos con más claridad. La sentencia expuesta la llamaron bastante común entre tomistas y escotistas SUÁREZ, l.3 c.9 n.1; *Metaphys.* d.47 s.2 n.1ss. y RUIZ, d.9 s.1 n.7-8. Esta la exponemos según las fórmulas de L. BILLOT, *De Deo uno et trino* q.28.

[35] Véanse los SALMANTICENSES, *De Sanctissimo Trinitatis mysterio* d.4 dub.2 d.6 dub.2; R. BILLUART, *Tractatus de Sanctissimo Trinitatis mysterio* d.3 a.5 a.5; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore* (Turín-París 1943).

[36] L.c. Cita en favor de su sentir, entre los antiguos tomistas, a Herveo, Domingo de Flandes y otros. Los teólogos de la Compañía casi todos se adhieren al Eximio. Parecida explicación dan también D. BAÑES, *In 1 p.* q.28 dub.1; JUAN DE STO. TOMÁS, *De sacro Trinitatis mysterio* d.13 a.4, etc., y, modernamente, ALASTRUEY, *o.c.*, p.221, y MALTHA, *l.c.*

posible; olvida esta teoría la trascendencia del ser, que por ser tal debe extenderse a todos los aspectos del ser real. Y acerca de la relación debe notarse, como cosa de suma importancia, que sólo el aspecto a otro de la relación real es lo que exige la distinción real entre el sujeto y el término, exigencia que no se da en modo alguno en la relación de razón. Por lo cual dice Santo Tomás que «la perfección y el bien se entiende no sólo según lo absoluto, sino también según el orden de una cosa a otra» *(De pot.* q.7 a.9); y en la *Suma* (q.28 a.1) dice que «el aspecto es real en la relación real». Ciertamente que, para que la relación sea real en su aspecto de *esse ad,* no es necesario que sea éste una realidad realmente distinta de todo ser absoluto, como hemos visto notaba el mismo Santo Tomás; pero esto no significa que no diga realidad en todos sus aspectos, como la sabiduría y el amor de Dios no dejan de ser reales cada uno por identificarse realmente.

En la aplicación a las relaciones divinas son más graves las consecuencias de la teoría que criticamos. La única razón inmediata de la distinción entre las Personas divinas, el único atributo o predicado según el cual se distinguen es la relación, precisamente según el *esse ad,* ya que el *esse in* de las relaciones divinas es su identidad con la única esencia divina. Si, pues, el *esse ad* no dice realidad, no se ve cómo puede decirse que se distinguen realmente; si no dicen perfección según este aspecto, la trinidad no significaría perfección. Sinceramente, no entendemos lo que pueden significar frases como ésta: los «relativos como tales no se oponen según que son reales» [37]; pues si en cuanto son reales no se oponen, realmente no se oponen, como la ciencia y el amor divinos no se oponen realmente, porque, en cuanto reales, son una misma cosa. ¿Cómo puede ser razón de distinción real algo que en su concepto no dice realidad?

Parece, pues, necesario admitir que las relaciones divinas, formalmente como tales (según el *esse ad),* dicen realidad y perfección; y perfección infinita, pues en Dios todo es infinito. Y pues son tres las relaciones reales realmente distintas, se dan en lo divino tres perfecciones relativas infinitas, diversas en su concepto, pero identificadas realmente con la única perfección absoluta de la divinidad.

[37] BILLOT, *o.c.,* p.391.426.

Conviene advertir cuidadosamente que estas perfecciones son relativas, muy análogas en su concepto a las perfecciones absolutas, pues se trata de relaciones [38]. Es decir, es perfección infinita del Padre referirse como Padre al Hijo, y a tal Hijo, infinito como él; igualmente es perfección infinita del Hijo referirse como Hijo al Padre infinito; lo mismo se dice del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo. Y, nótese bien, la dignidad o cantidad, si puede decirse, de tales perfecciones relativas se mide por la naturaleza del término a que se refieren, ya que todo el ser de la relación es decir orden al término. De donde se sigue que, aunque diversas en su concepto de relación, son plenamente iguales entre sí e idénticas a la perfección de la divinidad; ni dicen perfección absoluta mayor o diversa de ésta. Queda, por lo tanto, en esta teoría plenamente asegurada la plenísima igualdad y semejanza entre las divinas Personas (razón en que se apoyaba la teoría opuesta); igualdad y semejanza que, como hemos advertido repetidas veces con el Doctor Angélico, en lo divino se da según lo absoluto, no según lo relativo, aunque según lo relativo se atiende también la realidad y perfección. Lo cual se deduce también de lo indicado con los Santos Padres de la naturaleza de los predicados relativos, que no dicen nada nuevo intrínseco al sujeto. Cierto, esta doctrina importa lo que hemos dicho, una analogía en el concepto de perfección entre la absoluta y la relativa; pero no vemos se pueda encontrar dificultad en esta analogía, como de hecho se admite entre el ser absoluto y el relativo. Por lo demás, conviene recordar lo que ya indicamos, que la revelación trinitaria nos dice algo nuevo para nuestra razón de la infinidad de la naturaleza divina, su fecundidad *ad intra*.

Los autores llaman técnicamente a estas perfecciones relativas *simplices non simpliciter*, en oposición a las absolutas, dichas *simpliciter simplices*, partiendo de la definición de San Anselmo [39], que la perfección *simpliciter simplex* es la que en cualquier sujeto, en toda la latitud del ser, es mejor ella que no ella. Ahora bien, este *no ella* puede provenir de dos raíces: de la imperfección en que necesariamente se halle envuelta, como

[38] Cf. SUÁREZ, l.3 c.9 n.18; RUIZ, d.30 s.8 n.5.

[39] *Monologium* c.15: PL 158,162-164. Cf. R. PERINO, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concepto di Dio* (Roma 1952); SUÁREZ, l.3 c.10 n.4; E. SAURAS, *La infecundidad del Verbo y del Espíritu Santo:* RevEspT 4 (1944) 86.

ocurre en las creadas, que por esto se llaman perfecciones *mixtas*, y que en Dios no se dan formalmente, sino eminente y virtualmente, o sólo de su carácter relativo, que por ser tal excluye constitutivamente de su sujeto otra igual a la que se opone, y, por lo tanto, éstas no son mejores que las opuestas ni hacen mejor al sujeto; por esto se llaman *simples*, porque no dicen imperfección, pero no *simpliciter*. Su ausencia formal, por lo tanto, no incluye en el sujeto imperfección. Además, esta *ausencia* no es propiamente tal, pues se contienen de un modo cuasieminente y exigitivo en la divina esencia y en la perfección relativa opuesta, y en éstas, además, de un modo cuasiformal por la circuminsesión, de la que más adelante hablaremos. De esta manera se explica lo que dicen los Santos Padres: que sin las relaciones trinitarias, la misma divinidad sería imperfecta en su concepto, pues esto significaría que no tendría la fecundidad que en realidad requiere su infinitud.

Hemos recurrido varias veces en la exposición a Santo Tomás, y a lo dicho podríamos añadir varios textos en los que claramente afirma la realidad de las relaciones en cuanto tales. «La relación, según su propio concepto, pone algo en lo que se refiere, aunque no es absoluto» (1 d.25 q.1 a.4); «son (las personas) muchas cosas subsistentes si se consideran las relaciones; pero es una cosa subsistente si se considera la esencia» (4 CG c.14). «Este nombre *(res)* es de los trascendentales. Por lo cual, según que pertenece a las relaciones, se dice en plural en lo divino; pero según que pertenece a la esencia, se dice en singular» (q.39 a.3 ad 3). Sin embargo, es conocido que los partidarios de la teoría que hemos impugnado dicen apoyarse en los textos y razonamientos del Santo Doctor, precisamente en la q.28 a.1 y 2 y *De pot.* q.2 a.5: «la relación, según la razón de su género, no es *algo*, sino *a algo (non habet quod sit aliquid, sed quod sit ad aliquid)*», y con este principio resuelve las dificultades. Pero en estas y semejantes locuciones, considerado todo el contexto, creemos que sólo pretende, por una parte, afirmar que la relación no importa perfección y realidad absoluta, y por otra, asegurar la posibilidad de la relación subsistente, porque la inherencia no es de su concepto, como lo es de las demás categorías accidentales. Al decir que la relación no añade *ens*, sino *rationem*, no significa que añada un ente de razón que no tenga realidad en su concepto, sino que añade

un predicado no realmente distinto de los demás, como se ve en el ejemplo que aduce de la bondad divina [40].

Queda la cuestión sobre el fundamento *(ratio fundandi)* en las relaciones divinas, que trataremos más oportunamente al conferir las relaciones con los orígenes o actos nocionales.

CAPÍTULO IV

LAS DIVINAS PERSONAS

Tratadas las procesiones y las relaciones divinas, podemos ya considerar las personas como tales (q.29 proemio).

La formulación más universal del misterio trinitario es ya desde el siglo IV: «tres personas y un solo Dios» o «tres personas en la unidad de la naturaleza divina». El concepto de persona aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo es dogmático. Consta en los anatematismos de San Dámaso [1] (a.382), en el símbolo toledano I [2] (a.400) y otros particulares recibidos comúnmente en la Iglesia; en el *Quicumque* [3], en el primer anatematismo contra los tres capítulos (c. Constantinopolitano II, a.553) [4] y en todos los posteriores. Nos dice, pues, el magisterio eclesiástico que el concepto de persona es apto para designar y precisar en su entidad los tres sujetos divinos, que son un solo Dios.

No deja de llamar, con todo, la atención del teólogo que se llegase relativamente tarde a esta formulación dogmática. En Occidente se adoptó pronto, ya en el siglo III, posiblemente por influjo de Tertuliano. En cambio, en Oriente tardó bastante más; fue más frecuente la denominación de hipóstasis; se temía en la palabra griega *prósopon* un larvado modalismo por la etimología (trasladada también al latín) de la palabra como la máscara que se ponían los actores dramáticos. Disipado este temor, al fin tomó también carta de ciudadanía en la Iglesia oriental. Sin embargo, el mismo San Agustín [5] tiene un texto

[40] Véase la exposición de la expresión de Santo Tomás que dan JUAN DE SANTO TOMÁS, d.13 a.3 n.8-15; RUIZ, d.9 s.7; CASAJOANA, *o.c.*, p.148.

[1] DSch 173 (29).

[2] DSch 188 (19).

[3] DSch 75 (39).

[4] DSch 421 (213).

[5] *De Trinitate* l.7 n.9-11: PL 42,941-948. Cf. PETAVIO, l.4 c.12; SCHMAUS,

célebre en el que viene a decir que se adoptó la palabra persona por la pobreza del lenguaje humano en las controversias con los arrianos, por la necesidad de buscar un nombre con que designar a los tres, sin negar la unidad divina.

Es una advertencia importante para que, al aplicar el concepto de persona a lo divino, atendamos cuidadosamente a la grande analogía que se da entre lo divino y lo humano. La grave dificultad que veía el genio del obispo de Hipona la formula él con esta frase lapidaria: *persona ad se dicitur, non ad alíud:* «la persona es algo absoluto, no relativo», la persona es lo que constituye al ser, en su intimidad óntica, como *sui iuris;* ¿cómo aplicarlo a los tres sujetos divinos como distintos, siendo así que sólo se distinguen por algo relativo, el orden al otro? El mismo Santo Doctor no se queda, con todo, en la solución meramente nominal, sino que en todo el tratado expone la rectitud de la aplicación, y a base de sus especulaciones ha desarrollado la teología el concepto de las personas divinas (cf. q.29 a.3). Modernamente, además de otros puntos de vista que trataremos luego, debe notarse que en el lenguaje de muchos pensadores a menudo suena naturaleza como lo no humano o racional del cosmos, y persona como lo racional o inteligente. Es claro que este empleo de las palabras nada nos dice que sea aplicable al estudio de las personas divinas. Ni es óbice para que sigamos hablando de naturaleza humana para designar lo que es común a todos los hombres, en contraposición a persona, para designar al individuo distinto de los demás, como sujeto ontológicamente *sui iuris.*

El concepto de persona en la divinidad

Suponemos por la teología natural y la revelación que Dios es ser personal, en cuanto plenamente determinado y espiritual, en oposición a todo panteísmo o monismo metafísico[6]. En este sentido vulgar y general, entendiendo por persona el sujeto de naturaleza espiritual, no hay dificultad en aplicar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo la noción de persona. Como Pedro, Pablo y Juan son tres personas, por ser tres sujetos

Die psychologische... p.144-150; R. Boigelot, *Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de saint Augustin:* NouvRevTh 57 (1930) 5-16.

[6] Véanse los tratados de teología natural o teodicea.

distintos poseedores de la naturaleza humana, así son tres personas el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pues son tres sujetos distintos poseedores de la naturaleza divina. Es el elemento de semejanza que en el concepto analógico de persona nos autoriza a aplicárselo como muy apto para designarlas, pues, como dice Santo Tomás: «persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir, el subsistente en la naturaleza racional» (q.29 a.3).

Pero aquí termina la semejanza. Es mucho mayor la desemejanza que afecta íntimamente a esta noción. Las personas humanas son sujetos con naturaleza realmente distinta (su unidad es sólo abstracta); en cambio, las tres personas divinas son tres sujetos de una única naturaleza, perfectamente idénticas entre sí. Y no es cosa fácil declarar lo que puede y debe considerarse en la divinidad como propio y singular de cada una, que la constituya en persona, como algo distinto de la naturaleza, al compararla con la distinción que se da en las personas creadas. Cierto, se dan en las distintas personas humanas las diferencias que hoy especialmente y con mucho fruto estudia la psicología diferencial y la caracteriología (lo que los antiguos llamaban diferencias individuales), con gran variedad en los distintos sujetos. Pero debe cuidadosamente advertirse que estas diferencias lo son, no precisamente en cuanto son sujetos o supuestos, sino en cuanto son variedades de los mismos constitutivos (sustanciales o accidentales) de la naturaleza humana. Lo mismo ocurre con la conciencia y la libertad; ciertamente, la persona es un ser consciente y libre; pero no lo es precisamente por ser un sujeto, sino porque pertenece a la naturaleza humana ser consciente y libre. Las acciones y las operaciones las hace, ciertamente, el sujeto, no la naturaleza abstracta, pero siempre por las potencias o facultades de la naturaleza (sean o no distintas entre sí o de la naturaleza). Por esto Aristóteles, al definir la persona (supuesto o hipóstasis), no entendía otra cosa que lo que llamaba *substantia prima* o singular e individua, en oposición a la *substantia secunda*, abstracción de lo que es común a todos los individuos de la misma especie [7]. No hay inconveniente en que, en el estudio del hombre, se distinga con el nombre de naturaleza lo que asemeja a todos los hombres, y persona, a lo que más o menos fundamentalmente los

[7] *Metafísica* 7,6,11; cf. el comentario de Santo Tomás, 1356ss; 1529ss.

diversifica; en cada individuo tendrá la actividad las modificaciones propias de su particular naturaleza individual, que en este sentido se podrán llamar personales, reservando el nombre de naturales a las condiciones generales en que convienen todos los hombres. Pero esta diferencia entre naturaleza y persona no puede aplicarse a lo divino, porque la naturaleza divina es realmente única e igualmente perfectísima en las tres Personas, sin admitir en este orden diferencia alguna. Esta observación fundamental no impide, con todo, que algunos estudios recientes sobre la personalidad humana puedan ilustrar algunos aspectos de la vida divina; como, por su parte, las características de la personalidad divina tengan su reflejo en ciertas perfecciones propias de lo más íntimo de la persona creada.

De lo dicho se deduce que, desde el punto de vista del orden meramente natural, no parece se distinga la persona de la naturaleza individual completa, que es lo que a primera vista viene a expresar la famosa definición de Boecio [8]: *rationalis naturae individua substantia:* «la sustancia individual de naturaleza racional». Pero la revelación de la encarnación y de la Trinidad aportó nuevos elementos de trascendencia metafísica. La encarnación nos presenta una naturaleza humana singular y perfectísima que, no obstante, no es persona porque está asumida hipostáticamente por la persona del Verbo; la Trinidad nos da una naturaleza infinitamente perfecta que no es persona como tal, pues se identifica con tres personas distintas. Alguna distinción, pues, hay que poner entre la individualidad completa y perfecta de la naturaleza y la especial, y en cierto modo mayor individualidad, propia de la persona. Examinando los dos casos revelados, vemos que lo que en uno y otro impide que a la naturaleza completa, tanto divina como

[8] *De persona et duabus naturis* c.3: PL 64,1343. Sobre esta definición, cf. *S. Th.* 1 d.23 q.1 a.3; d.25 q.1; *De pot.* q.9 a.2 a.4; 1 q.29 a.1; SUÁREZ, l.1 c.1; RUIZ, d.32; VÁZQUEZ, d.123; JUAN DE STO. TOMÁS, d.14 a.1; SALMANTICENSES, d.9 dub.1; G. NOTTENBAUM, *De personae vel hypostasis notione apud Patres theologosque* (Susati 1852); C. BRAUN, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre der Trinität und Incarnation* (Maguncia 1876); SCHEEBEN, *Dogmática* 0 114; *Los misterios...* § 12; J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* 1 p.314-320; A. MICHEL, *Hypostase:* DTC 7,369-429; RABENECK, *o.c.*, p.23-28.117-134; SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius...* p.375-385; DE REGNON, p.167-245; V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte des kitischen Controversen* (Paderborn 1935); M. NÉDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne:* RevScRel 29 (1955)201-238.

humana, se la pueda llamar persona es la comunicación de esta naturaleza a otro sujeto o a varios sujetos: comunicación de la naturaleza humana de Cristo a la persona del Verbo y comunicación de la naturaleza divina, por identidad, a tres sujetos realmente distintos. Podemos poner, pues, la razón definitiva metafísica de la noción de persona en la *incomunicabilidad*, que naturalmente tiene la naturaleza humana completa por sí y sólo puede ser sobrenaturalmente superada. Así se explicó en la definición boeciana, aceptada como «autoridad» por la teología medieval, la *individualidad* propia de la persona y se aplicó también a las personas divinas, aunque de una manera, como se ve, sumamente analógica.

Creemos, no obstante, que es más clara y precisa la noción de persona que elaboró Santo Tomás, quien en muchos pasajes estudió este concepto, y que puede formularse con términos de la cuestión disputada *(De potentia* a.4): «persona es el ser subsistente, distinto de los demás, en una naturaleza racional, en cuanto plenamente incomunicable». Como noción analógica, también en esta definición, que no es más que una ulterior profundización del concepto vulgar, coinciden las personas divinas y las creadas; pero difieren radicalmente, sobre todo en cuanto la distinción y la incomunicabilidad (en parte también la subsistencia) son de orden completamente diverso. La distinción en las personas creadas se da por la distinción real de las naturalezas; en las divinas, por la sola relación de origen. La incomunicabilidad en las creadas consiste (al menos) en la no asunción por una hipóstasis de orden superior, asunción que se da en la humanidad de Cristo; en cambio, en las divinas, consiste en la oposición a la comunicación por identidad real que se da en la naturaleza divina a los tres sujetos, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

De cuánta importancia sea el recto concepto de persona y la consideración continua de su analogía en la aplicación a las personas divinas lo muestra el afán racionalista que condujo a A. Günther [9] a una teoría trinitaria, de la cual dijo Pío IX [10] que «se desviaba no poco de la fe católica y de la

[9] A. Günther, *Vorschule* 2,537; DSch 2828 (1655). Cf. Kleutgen, *o.c.*, 3,60-103; Michel, *l.c.*; Penido, *Le rôle...* p.323-345; F. Palmés, *La personalidad-carácter* (San Cugat 1949).

[10] DSch 2828 (1655).

sincera explicación de la unidad de la sustancia divina en tres distintas y sempiternas personas». La identificación como formal de persona y sustancia consciente y su aplicación unívoca a la Trinidad, le condujo a la afirmación en Dios de tres sustancias conscientes relativas, como componentes del yo absoluto, absoluta personalidad de Dios, que no es unidad numérica de las tres personas, sino unidad de un organismo viviente, un Dios en su totalidad; doctrina que no parece conciliable con el concepto revelado sobre Dios (fenómeno que, dicho sea de paso, ocurre con todos los errores antitrinitarios).

Ricardo de San Víctor [11] criticó la definición boeciana de la persona y la sustituyó en la divinidad por la fórmula *divinae naturae incommunicabilis exsistentia:* «existencia incomunicable de la divina naturaleza». Santo Tomás la menciona (q.29 a.3 ad 4) sin rechazarla ni expresamente admitirla; en general, los escolásticos la consideraron como equivalente a las de los otros teólogos.

La dificultad principal que vimos parecía ver San Agustín en el pasaje citado para la aplicación de la noción de persona a las divinas, se tendrá en cuenta en la cuestión que vamos a tratar.

Cuestión del constitutivo de las divinas Personas

Los Padres griegos del siglo IV, siguiendo a San Basilio [12], insistieron en la necesidad de distinguir en la divinidad entre lo *común, to koinón* y las *propiedades personales, to kath'ékaston, to idíoma*, tanto que dice el Santo: «si no las consideramos claramente, no se puede dar sana inteligencia de la fe»; y señalan casi siempre las relaciones con el nombre de propiedades. Lo mismo notaron, entre los latinos, San Hilario [13], San Agustín [14],

[11] *De Trinitate* l.3 c.18,23: PL 196,941.946; cf. VÁZQUEZ, *In 1* q.29 a.1; RUIZ, d.32 s.3; DE REGNON, 2 p.244-250; A. ETHIER, *Le De Trinitate de Richard de S. Victor* (Paris 1939).

Como creemos puede verse por lo expuesto, la «aporía» teológica suscitada por el uso de la palabra «persona» en la dogmática trinitaria (cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV [Madrid 1962] 134-136) no es nueva, aunque quizá con aspectos diversos. La auténtica teología católica la ha tenido en cuenta, al hacer hincapié en la *suma analogía* del concepto en su aplicación a lo divino; con ello evitó del todo el posible semitriteísmo que en mentes menos metafísicas podía suscitar.

[12] PS 29,637; 32,329.884; SAN GREGORIO NAZIANCENO: PG 36,348.

[13] PL 9,801.

[14] PL 42,946.

San León [15], etc. Entró esta nomenclatura en los documentos del magisterio (concilio IV de Letrán) [16] y en el prefacio litúrgico de la Trinidad: «adoramos en las personas la propiedad». Santo Tomás llama también frecuentemente propiedades a las relaciones. Por esto se rechazó la sutileza de Prepositino [17], que se oponía a esta nomenclatura, como si importase composición en lo divino (q.32 a.2; q.40 a.1). En realidad, hay fundamento en lo divino para que así lo concibamos, puesto que en las tres divinas Personas hay algo real que las identifica, y algo exclusivo, también real, que las distingue.

Por esto, si la cuestión del constitutivo de las divinas Personas se pone en el plano de toda la realidad de cada una de ellas, todos admiten la exposición de Juan de Montenegro en el concilio Florentino, con aprobación de los griegos: «las Personas divinas se constituyen por la divina sustancia y la propiedad» [18]. Esta constitución, en cuanto se expresa a modo de cierta como composición, es meramente obra de nuestro modo de expresarnos; pero lo que con ello queremos significar se da de hecho en la realidad de cada una de ellas, aun puesta la omnímoda simplicidad de todo lo divino.

Pero la cuestión sobre el constitutivo de las divinas Personas se sitúa más bien, en el lenguaje de la teología escolástica, en el plano de lo formal o como diferencial; es decir: qué es lo que, supuesta ya la naturaleza completa y perfecta, única en las tres personas, da a cada una de ellas el ser persona y tal persona; qué es lo que la hace «subsistente distinto incomunicable», o, como dice también Santo Tomás: «Qué significa formalmente la palabra persona en la divinidad» (q.29 a.4). Y notemos que estos tres caracteres señalados se han de dar imprescindiblemente como esenciales en lo que se determine como constitutivo de la divina persona.

En esta cuestión, dentro de una unanimidad casi completa en un sentido, en cuanto este constitutivo debe ser algo relati-

15 PL 54,401.

16 DSch 800 (428).

17 *Summa Theologica* 18; cf. SCHMAUS, *Der liber propugnatorius...* p.388-389.

18 *Concilium Florentinum* s.19 ad finem: Msi 31,767.1584; G. HOFFMANN, *Acta latina Concilii Florentini:* ConcFlorDecrScripta 6,142-154; I. GILL, *Quae supersunt Acta graecorum Concilii Florentini:* ibid., 5,34.249.515.516 (Roma 1955, 1953). Cf. SUÁREZ, l.7 c.3; SCHMAUS, *o.c.*, p.550-551.

vo, [19], se dan, no obstante, modos de expresarse diversos, cuya diversidad puede considerarse quizá como accidental (y aun en parte meramente verbal), pero que no dejan de indicar mentalidades divergentes, y que no podemos menos de mencionar. Expondremos primero lo que nos parece más probable, y luego examinaremos las opiniones más o menos discrepantes.

Entendemos que el constitutivo de la personalidad divina es la relación subsistente propia de cada persona, en cuanto es tal relación, o según el *esse ad* [20].

Que el constitutivo en la personalidad divina en el sentido indicado no puede ser algo absoluto, como se dice propuso Juan de Ripa [21], impugnado fuertemente por la mayor parte de los autores, es claro por todo lo dicho hasta ahora repetidamente en todo el tratado. Todo lo absoluto es único en Dios y comunicado a las tres personas; no puede, por lo tanto, ser constitutivo de lo que las hace distintas e incomunicables. Hemos visto en los textos aducidos de los concilios y los Padres que lo único que distingue las personas y es propio de cada una de ellas son las relaciones; es, por lo mismo, necesario entender en cada una de ellas la relación que las distinga y las constituya en su ser personal. Positivamente lo establece Santo Tomás (q.29 a.4; q.40 a.2 a.3). El constitutivo de la persona divina es aquello que en cada una de ellas verifica la noción de subsistir incomunicablemente, opuesta a la comunicación propia de la naturaleza divina, o sea aquello por lo cual la persona, como plenamente subsistente, se opone a la identidad con las demás. Ahora bien, esto, por lo dicho repetidamente, no puede ser más que la relación, y como tal relación, según el *esse ad*. «Es necesario que lo mismo que distingue constituya las personas distintas» (q.40 a.1).

Queda, no obstante, por determinar en alguna manera cómo la relación divina como tal pueda dar la subsistencia propia de la persona. Anteriormente hemos dicho que las relaciones divinas son subsistentes. Pero ¿de dónde les proviene la subsis-

[19] Cf. SUÁREZ, l.7 c.5. Escoto llamó probable la sentencia opuesta de Juan de Ripa, pero no puede atribuírsele a él; cf. SCHMAUS, *o.c.*, p.482-503.551.

[20] Es la opinión de Suárez (l.c.), Ruiz (d.86-91) y la mayor parte de los teólogos de la Compañía de Jesús.

[21] *In 1* d.25-26; cf. SUÁREZ y SCHMAUS, *l.c.*

tencia? [22]. En cuanto relación subsistente significa solamente que su realidad no es accidental, sino sustancial, todos convienen en que no puede provenir sino de su identidad real con la infinita naturaleza divina, con lo que participa de la absoluta subsistencia de Dios, que, como dice frecuentemente Santo Tomás, es *ens per se subsistens*. Porque la relación, en general, en cuanto es relación, no dice subsistencia; pero tampoco la excluye, como ya notamos. Más aún, como al tratar de las relaciones divinas advertimos, esta razón de realidad infinita de la sustancialidad divina está imprescindiblemente embebida en el mismo concepto de la relación divina según el *esse ad*. Pero esta subsistencia no es todavía la subsistencia propia de la persona, pues ha de tener una subsistencia especial que la haga, como persona, último sujeto de predicabilidad frente a las demás. Pues bien, las relaciones divinas, como también indicamos, tienen esta subsistencia en cuanto son relaciones sin sujeto absoluto en que se apoyen; es decir, tienen una subsistencia relativa [23], y por esto las llamamos relaciones subsistentes; ya que no es la naturaleza divina por la que el Padre es Padre, sino la misma paternidad, que la distingue por origen del Hijo. Es esto, cierto, el gran misterio que no tiene semejante en lo creado; pero ha de ser así, porque la razón de sustancialidad y subsistencia es trascendental a todo lo divino, como la razón de ser real es trascendental a todo ser real.

Parece, pues, expuesto, en cuanto cabe, que las relaciones divinas, como tales relaciones, según el *esse ad*, son el constitutivo de las personalidades divinas, porque en ellas y sólo en ellas se verifican los tres conceptos imprescindibles de subsistencia, distinción e incomunicabilidad, que incluye la noción de persona en lo divino.

Corolario importante de esta doctrina es que, supuesta la trinidad de personas, no podemos apresurarnos a aplicar a ninguna de ellas, ni siquiera a la primera o fontal, la noción de persona hasta considerar la relación de origen que la distingue

[22] Exponemos luego las controversias suscitadas entre los teólogos sobre la «subsistencia» en la divinidad. Ahora baste notar que de momento empleamos esta palabra para designar la plena independencia ontológica que no tienen ciertas sustancias, como el alma separada y la humanidad de Cristo.

[23] Es decir, son subsistentes como tales relaciones, y son, a diferencia de la naturaleza divina, lo que da a las personas la incomunicabilidad que les corresponde; cf. SUÁREZ, *l.c.*, y la exposición siguiente.

de las demás [24], lo que sin duda crea un gravísimo problema que más adelante tocaremos.

También debemos notar que, en nuestra exposición, no negamos que también la sustancia divina constituya la personalidad divina en cuanto imprescindiblemente incluida implícitamente en la relación como tal según el *esse ad*, como dijimos en su lugar [25]. Pero no admitimos que pueda llamarse su constitutivo si se la considera como *esse in* precisivamente de las relaciones como tales *(esse ad)*.

Es claro que las relaciones constitutivas de las Personas divinas son las tres propias de cada persona, paternidad, filiación y espiración pasiva. Pero así como cada una de ellas contiene implícitamente en su noción la naturaleza divina, así creemos, como más probable, que la paternidad y la filiación implican también la espiración activa, con la que se oponen relativamente al Espíritu Santo, como veremos al tratar del constitutivo del principio espirativo.

Se ve por lo expuesto la radical diversidad que se da en el constitutivo de la personalidad entre las Personas divinas y las creadas, dentro del mismo concepto analógico. Es que los elementos que incluye este concepto se dan de un modo completamente diverso en las unas y en las otras. La distinción real se da en las personas creadas por las naturalezas distintas absolutas, no inmediatamente por las relaciones, que exigen tal distinción, pero no constituyen los sujetos absolutos que se relacionan; la subsistencia personal y la incomunicabilidad se da en ellas por la no asunción a una hipóstasis superior (sea lo que sea lo que esta no asunción implique como necesario, punto que no interesa ahora dilucidar); y la razón es que la comunicabilidad que tiene la naturaleza humana completa e individua es la posibilidad de tal asunción, que se da de hecho en la naturaleza humana de Cristo. En cambio, la comunicabilidad de la naturaleza divina es su identidad real con las tres personas realmente distintas; por lo que la distinción, incomunicabilidad y subsistencia propia de las personas sólo puede darse por las relaciones subsistentes.

Es también consecuencia importante de lo expuesto y de

[24] Creemos de mucha trascendencia este punto; cf. lo que luego se tratará sobre el constitutivo de la primera persona.

[25] C.3 p.488s.

la noción de la personalidad divina, que ésta no puede ser llamada complemento de la naturaleza para existir, como de hecho lo es en las personas creadas [26]. Porque como la comunicabilidad de la naturaleza divina no proviene de una indigencia, sino de su infinita fecundidad, la incomunicabilidad propia de la personalidad no es algo que deba concebirse como condición previa a la existencia de Dios, como ocurre en las personas creadas.

Es también interesante señalar qué es lo que en el concepto de la personalidad divina dice perfección *simpliciter simplex*. Porque es claro que el subsistir propio de la persona, en cuanto dice plenitud e independencia ontológica en razón de ser, es perfección del todo absoluta y mejor que no ella. Pero esta perfección la tiene la naturaleza divina por sí misma e infinitamente. Por lo tanto, la perfección que evidentemente implica también la personalidad divina en cuanto tal, por ser formalmente relativa y no mejor que su opuesta relativa, es la que hemos llamado *simplex non simpliciter* [27].

Con lo dicho parece quedar resuelta en cuanto cabe la aporía de San Agustín en el pasaje aducido. Por la grande analogía entre la personalidad creada y la divina, ésta se dice *ad aliud*, pero no por esto deja de decirse también *ad se*. Aunque precisamente la mayor perfección que dice la personalidad divina en su alteridad es un ejemplar de lo que debe ser la personalidad humana, que no debe cerrarse en sí, sino que ha de perfeccionarse en su ordenación y alteridad, renunciando a todo egoísmo [28]; elemento que no sin razón considera, al menos como complemento indispensable, la moderna psicología.

Como se ha podido observar, admitimos en lo divino una subsistencia absoluta y tres relativas. Sabemos que no son pocos los teólogos que se oponen a esta nomenclatura. Unos (quizá los menos) [29] parecen admitir una sola subsistencia absoluta, que se comunica a las relaciones. Otros [30] sostienen

[26] Cf. SUÁREZ, *De Incarnatione* d.11 s.3 n.10, s.14 n.15-17; JUAN DE SANTO TOMÁS, d.14 c.2 n.23.

[27] C.3 p.490 y 491.

[28] Cf. DE REGNON, 3 p.177; J. M. DALMAU, *La analogía en el concepto de persona:* EstEcl 28 (1954) 207.

[29] DURANDO, *In 1* d.23 q.12; CAPRÉOLO, *In 1* d.26 q.1 a.1; *In 3* d.1 q.1; Billot parece inclinarse a este parecer (th.11 p.429).

[30] TOLEDO, *In 1 p.* q.39 a.4; VÁZQUEZ, d.125; RUIZ, d.34; FRANZELIN, th.24; DE REGNON, 1,319-327; GALTIER, p.313.327, etc.

que la palabra latina *subsistentia* debe reservarse a la personalidad como tal, fundados principalmente en el origen de esta palabra, que no parece ser otra que la versión latina de la griega *hipóstasis* (la cual ha quedado también en la forma helénica en la terminología latina). Cierto que este uso es más frecuente, posiblemente porque la subsistencia se da en lo creado únicamente sólo en el supuesto o persona. Pero no vemos que esta razón sea apodíctica, ni este uso exclusivo, ni quite vigor a lo expuesto. Más aún, a nuestro modo de ver, nuestra exposición refuerza la unidad de principio de las operaciones *ad extra* y responde realmente a lo que enseña Santo Tomás sobre la significación de la palabra *Dios* «como un sujeto subsistente» (q.39 a.4 ad 1 y 3) [31]. Adviértase que, en nuestra exposición, la palabra «subsistencia» tiene un sentido analógico cuando se aplica a la absoluta y a las relativas, analogía que no se ve por qué no pueda admitirse, y que la subsistencia relativa sólo significa la personalidad cuando se refiere a éstas en lo divino; por lo que cesa el temor de que se ponga como una cuarta persona en la divinidad al afirmar la subsistencia absoluta.

Por lo dicho al tratar de las relaciones divinas, es obvio que han de diferir de nuestra opinión los que ponen una precisión mutua entre la sustancia divina y la relación como tal *(esse ad)*, y no le dan a ésta formalmente realidad ni perfección [32]. Y, aun entre los que no admiten del todo esta posición, no faltan quienes afirmen que las personas divinas se constituyen por la sustancia divina, y al *esse ad* lo califican tan sólo como razón de la distinción de las personas [33]. Nos parece fuera de la cuestión este modo de ver, porque aquí tratamos del constitutivo de las personas distintas, precisamente en cuanto personas distintas. Alguna otra diversidad que se nota en los autores parece ser tan sólo por el modo de expresión [34].

Consecuencia importante de lo dicho es que la noción de

[31] Las declaraciones de este pasaje de Santo Tomás que dan los que opinan diversamente nos parecen falsear la intención del Santo Doctor. Además de Suárez y Juan de Santo Tomás, siguen la misma dirección CAYETANO, *In 3 p.* q.3 a.2, a quien algunos presentan como principal iniciador de esta corriente; MOLINA, *In 1 p.* q.29 a.4; BILLUART, d.4 a.4, y otros autores. Véase este punto en *Sacrae Theologiae Summa* p.521-526.

[32] C.3 p.487 y 488.

[33] CAPRÉOLO, *In 1* d.26 concl.4; FERRARIENSE, *In 4 C. G.* 4,26; BAÑES, *In 1 p.* q.4 coroll.4.

[34] Cf. *Sacrae Theologiae Summa* p.517 n.15.

relación y la de persona son en lo divino formal y propiamente idénticas, y que sólo podemos distinguirlas con aquella distinción de razón que hemos llamado imperfecta, sin fundamento en la realidad divina.

Queda una célebre controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura. Mientras el Doctor Angélico sostiene la exposición dicha, el Seráfico pone el constitutivo de las Personas divinas en los orígenes como tales, no en las relaciones. Para entender el sentido de la cuestión y su solución, es preciso considerar antes los orígenes como tales, punto que, como dijimos, reservábamos para este momento. Tocaremos también, al comparar los orígenes con las relaciones, la cuestión sobre la *ratio fundandi* o fundamento de las relaciones divinas. Y, por último, veremos de resolver la grave dificultad indicada acerca del constitutivo de la persona del Padre.

Los orígenes o actos nocionales

Estudiamos las procesiones divinas en cuanto se dan en lo divino y los principios y términos de cada una de las dos. Pero nos falta investigar cómo debemos concebirlas en cuanto son actos. Si se dan procesiones en la divinidad, discurre Santo Tomás (q.41 a.1), no podemos designarlas sino como actos. Esto es lo que se llama «orígenes», en cuanto por ellos tienen su origen las personas procedentes; y «actos nocionales», en cuanto no son comunes a las tres Personas, nos notifican algo trinitario y se conciben como actuales producciones [35].

Es doctrina comúnmente admitida que se dan en la divinidad cuatro orígenes, dos en cada procesión: generación activa y generación pasiva (o natividad) en la primera; espiración activa y pasiva en la segunda. También se admite que son realmente distintas entre sí las de cada procesión, pero que la espiración activa no se distingue realmente de los dos orígenes de la primera procesión. Si se dan actos nocionales, es claro que se dan también potencias nocionales, potencia generativa en el Padre y potencia espirativa en el Padre y el Hijo, cuyos elementos investigamos al hablar de los principios de las procesiones [36].

35 Cf. SUÁREZ, l.1 c.8; l.6 c.12; l.7 c.67; RUIZ, d.83-85; MUNCUNILL, p.1022-1034.1044-1048.

36 MUNCUNILL, p.1046.

Para declarar esta doctrina común conviene indicar previamente una cuestión discutida entre los teólogos: así como se da la relación en su concepto propio, aunque analógico, ¿se da también el de acción? [37] Si por acción se entiende simplemente el ejercicio de la actividad, es claro que sí [38]. Pero si la acción se entiende como categoría especial, definida como determinación formal e inmediata de una potencia a producir, nos parece que no es fácil aplicar este concepto a lo divino; pues no parece pueda este concepto prescindir de la imperfección que supone una indiferencia en la potencia activa, es decir, parece que incluye el movimiento propiamente dicho. Ahora bien, para trasladar un concepto de lo creado a lo divino es necesario poder purificarlo de toda imperfección. Así que las potencias nocionales, generativa y espirativa, deben considerarse como actuadas por sí mismas, y todo movimiento debe ser excluido de su actuación. Por lo que los orígenes o actos nocionales deben identificarse formalmente con sus respectivos principios, y sólo imperfectamente los distinguimos concibiéndolos como influjo real de la persona producente en la originada [39].

Esto enseña Santo Tomás (a.c. ad 2) cuando dice que en la acción, *sublato motu*: «si no hay movimiento», sólo quedan las mismas relaciones reales de paternidad y filiación, espiración activa y pasiva, concebidas *per modum viae*: «a modo de camino». Son, pues, formal y propiamente idénticos los orígenes o actos nocionales y las relaciones. Como ellas, son también necesariamente subsistentes e identificadas con las mismas personas. Igualmente, la espiración activa se identifica con la generación activa y la pasiva, pues no se da entre ella y éstas oposición relativa de origen. La intelección y amor se incluyen, respectivamente, en las de cada procesión como razón formal de la procesión, no como acción, pues ésta se atribuye al prin-

[37] Las diversas opiniones propuestas por los teólogos sobre esta cuestión parecen proceder de una metafísica diversa de la acción. Por esto creemos necesario definir claramente el sentido y significación filosófica de esta categoría.

[38] No es exacto atribuir a Suárez y Molina la concepción de las procesiones divinas como simples «emanaciones inteligibles» y no como operaciones inmanentes, como dicen los Salmanticenses (d.2 dub.1 n.27) y otros, que Penido llama «les minores qui se font remorquer par eux» *(Le rôle de l'analogie...* p.266 n.7). También Santo Tomás las llama «emanaciones» (y aun a la creación), y Suárez dice explícitamente que la procesión divina es «emanación real» y que se da en ella «influjo real» (l.6 c.2 n.4).

[39] SUÁREZ, l.7 c.6 n.5.

cipio *quod* verdaderamente producente, no al principio *quo* o virtud productiva en lo divino, como expusimos [40].

El fundamento («ratio fundandi») de las relaciones divinas

Las relaciones divinas son relaciones de origen. En éstas, en lo creado, se da como fundamento, del que resulta la relación, el mismo origen o acción productiva; las relaciones de paternidad y filiación entre padre e hijo se fundan en el acto de la generación. Esta misma nomenclatura y modo de concebir parecen adoptar muchos teólogos [41]. Sin embargo, otros observan que, dada la suma diferencia que se da en ambos conceptos en lo creado y lo divino, no es tan fácil adaptar este modo de concebir al fundamento de las relaciones divinas. En efecto, incluso admitiendo que las relaciones de origen en lo creado consisten realmente en su entidad en la acción productiva (como creemos muy probable), entre el fundamento y las relaciones que de él dimanan se da una distinción y prioridad de razón perfecta, que no se da en lo divino, según acabamos de ver. Por esto nos parece más conforme a la teoría general trinitaria que exponemos, buscar en algo perteneciente a la esencia divina, es decir, a la fecundidad de la inteligencia y del amor lo que podemos concebir como fundamento de las relaciones divinas, como lo hicimos para determinar el principio formal de las procesiones. Así aparece mejor en su conjunto la paridad racional perfecta entre relaciones y orígenes en su mismo fundamento. Basta, en efecto, que entendamos que se da esta fecundidad para que necesariamente entendamos que se dan principios y términos que tengan entre sí las relaciones de origen. Ni es obstáculo que la paridad con el fundamento de las creadas no sea perfecta, por no haber una prioridad perfecta de razón entre el fundamento y la misma relación, que, como dijimos, no se puede dar; pero sí se da alguna prioridad menos imperfecta que la que se da entre orígenes y relaciones [42].

40 Lo indicado en el texto creemos basta para apreciar el valor de las especulaciones de varios teólogos sobre este punto, que pueden verse en *Sacrae Theologiae Summa* p.460-462.

41 Cf. SALMANTICENSES, d.14 dub.2; GALTIER, p.270; ALASTRUEY, p.223-224. Conviene no confundir lo que llamamos aquí fundamento o *ratio fundandi* con el sujeto de la relación, que algunos designan con la palabra fundamento.

42 Así SUÁREZ, l.7 c.15 n.13.

La opinión de San Buenaventura sobre la constitución de las divinas Personas por los orígenes

Hemos indicado que con la doctrina expuesta, que es la de Santo Tomás, se enfrenta la opinión de San Buenaventura [43], quien, siguiendo a Ricardo de San Víctor [44], sostiene que el constitutivo de las divinas Personas más bien debe ponerse en los orígenes que en las relaciones. A esta opinión se acerca la de algunos discípulos del Doctor Angélico, quienes fundamentando las relaciones en los orígenes, establecen o insinúan que las personas divinas se constituyen por las relaciones fundamentalmente, no formalmente consideradas.

Es preciso notar cuidadosamente el estado de la cuestión. Si consideramos los orígenes y las relaciones en su concepto pleno, hemos visto que se identifican formalmente, y tanto las relaciones como los orígenes son subsistentes. Por lo tanto, en este sentido no hay diferencia entre ambas opiniones, y no hay inconveniente en decir que las Personas divinas se constituyen por los orígenes. Y no faltan numerosos textos de los Santos Padres, sobre todo griegos, que señalan los actos nocionales como propiedades personales; así San Basilio, San Gregorio Nazianceno, San Juan Damasceno [45].

Sin embargo, la cuestión, discutida seriamente por los dos Santos Doctores, no es ociosa ni puede ser del todo omitida, si bien se pone en el estadio de nuestros conceptos imperfectísimos, en cuanto concebimos los orígenes a modo de acciones, y las relaciones como formas permanentes que resultan de los orígenes. Se sentirá esta necesidad en lo que luego diremos sobre el constitutivo de la persona del Padre.

[43] *In* 1 d.26 q.3; d.27 q.2 (Quaracchi) 1, p.458ss. Los beneméritos editores de Quaracchi, en sus interesantes *Scholia* a San Buenaventura, piensan que la opinión del Doctor Seráfico apenas difiere de la del Angélico (l.c., p.459.472-474); creemos, sin embargo, que no pensaban así dichos Santos. Cf. De Regnon, 2 p.475-505; A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* (Münster 1923) p.97ss; Schmaus, *Der Liber*... p.448-454; Alejandro de Villalmonte, *Influjo de los PP. griegos en la doctrina trinitaria de S. Buenaventura:* XIII Semana de Teología (Madrid 1954) 553-577. Sobre la teología trinitaria de San Buenaventura y sus antecedentes históricos, como también sobre otros puntos indicados brevemente en nuestra obra, hallará el lector copiosa información en la tesis doctoral ya citada de O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*... (Madrid 1965).

[44] Cf. De Regnon, 2 p.235ss.

[45] PG 29,637; 35,122; 94,828.837.

En este estado de la cuestión creemos mucho más probable y más universalmente recibida la sentencia expuesta de Santo Tomás. La razón que da decididamente el Santo se funda precisamente en este modo de concebir los orígenes y las relaciones. «Es contra la razón de origen que constituya la hipóstasis o persona; porque el origen activo se concibe como saliendo de la persona subsistente, por lo que la presupone; y el origen pasivo se concibe como vía a la persona subsistente, y todavía no la constituye»; además de que la persona se concibe como algo permanente, y el origen como algo fluctuante (q.40 a.2). No puede, por lo tanto, oponerse en este estado de la cuestión una cierta prioridad del origen sobre la relación, invocada por San Buenaventura.

Pero surge una grave dificultad, al menos en la persona del Padre, que en realidad se enfrenta con ambas opiniones y, lo que es más importante, parece no poder conciliarse con la doctrina común del constitutivo de las divinas personas por algo relativo. Y la dificultad es bastante obvia. Supuesta la diferencia fundada en nuestro modo imperfecto de concebir lo divino, la persona del Padre la concebimos como algo permanente constituido antes del origen activo, y por esto argüía Santo Tomás contra el Doctor Seráfico que no podemos considerarla como constituida por el origen. Pero puede San Buenaventura responder al Angélico; *a fortiori*, no puedes considerarla como constituida por la relación, que se concibe como resultante del origen y, por lo tanto, posterior a él. Esta dificultad, que teólogos poco timoratos [46] han tenido por la mayor con la que se enfrenta la teología trinitaria, ha dado ocasión a la cuestión sobre el constitutivo de la persona del Padre.

El constitutivo de la Persona del Padre

No es ociosa, repetimos, esta cuestión, aunque se coloca simplemente en el plano de nuestro modo imperfecto de concebir. Al tratar del principio de las procesiones divinas, decíamos que la relación del principio originante se requiere tanto como condición necesaria para que la virtud productiva (principio *quo)* pueda ejercerse cuanto como constitutivo del prin-

[46] Juan de Santo Tomás, d.16 a.1 n.15; Billuart, d.4 s.2.

cipio propiamente originante (principio *quod)*, que evidentemente debe entenderse plenamente constituido antes del origen.

Hay que confesar que las soluciones propuestas, aun por los mayores teólogos, son difíciles, porque parecen caer en poner el constitutivo del Padre en algo absoluto, no formalmente relativo. Insinúa Santo Tomás (q.40 a.4) que el Padre está constituido por la relación de paternidad, pero no como referente; lo que de diversos modos desarrollan varios de sus discípulos [47]. Pero esta solución parece quitar al constitutivo su propio concepto de relación. Suárez [48] dice que la persona del Padre puede considerarse como especialmente connatural a la naturaleza divina; pero esto parece olvidar la nota de relación de origen y quedarse en la categoría de lo absoluto. La noción de ingénito, como propiedad del Padre, puede apelar a su favor los dichos de muchos Padres griegos, y la hemos reconocido como tal; y no son pocos tampoco los teólogos latinos que parecen decidirse por ella [49] como constitutiva del Padre; pero, por otra parte, vimos ya que se la considera como secundaria y precisamente fundada en la noción de principio fontal; ni resolvería la dificultad, pues si no presupone la paternidad, no es relativa, sino sólo negación de origen, algo absoluto, por lo que, de hecho, todos los teólogos entienden que el constitutivo de la primera persona es la paternidad. ¿Pero cómo?

Con todo, estos mismos teólogos, en el desarrollo de sus especulaciones, contienen indicaciones que parecen haber conducido a una solución que suficientemente puede sostener la constitución del Padre por la paternidad, aun dentro del estadio de imperfección en que se coloca la cuestión [50]. Que sepamos, la propuso claramente Kilber en la *Theologia Wirceburgensis;* a ella se inclinan teólogos posteriores [51] y nos parece

[47] Insinúa esta solución Santo Tomás (q.40 a.4) y la propugnan de diversas maneras muchos tomistas, como Cayetano (in h.l.), el Ferrariense *(In 4* C. G. 26), Capréolo *(In 1* d.26 q.1), Juan de Santo Tomás y Billuart (*l.c.*) y los Salmanticenses (d.18 dub.4).

[48] SUÁREZ, l.8 c.1.

[49] Entre ellos, VÁZQUEZ, d.159 c.5.

[50] Suárez dice: «está en la propiedad del Padre que engendre o que sea apto a engendrar» (l.8 c.1 n.12); Vázquez: «es innascible y fecundo para producir» (l.c.); Ruiz habla de la relación de paternidad «quasi-trascendental» (d.91 s.2).

[51] KILBER, *De Deo Trino* c.1 a.3 n.381, 5.°; FRANZELIN, th.23; GALTIER, p.311-312; RABENECK, *La constitución de la primera persona divina:*

de suficiente probabilidad. Consiste esta solución en distinguir dos aspectos en la noción de paternidad, uno, en cierto modo incompleto, anterior al origen, y otro completo, posterior a él. El primer concepto explicita la potencia generativa necesaria y plenamente determinada a engendrar; este concepto es ya relativo al término como engendrable y, en algún modo, como engendrado; el otro, posterior a la generación, explicita plenamente el concepto relativo de la paternidad. De esta manera se solventaría la dificultad propuesta, que, repetimos, sólo se da dentro de la imperfección con que concebimos las nociones divinas. En la realidad no se da fundamento real para una concepción del Padre que se pueda concebir como tal primero que engendre, y que engendre antes de referirse al Hijo. Se ha de retener, por misteriosa que sea, la identidad formal de los tres conceptos origen, relación y persona.

Una solución más clara de esta dificultad sería ya sospechosa por su misma claridad. Nada pone a nuestra pobre inteligencia más en evidencia ante la absoluta trascendencia de la divinidad. Y ésta es su mejor recomendación.

Constitución del principio espirativo

Vimos que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, que procede, como Amor subsistente, de ambas personas, e indicamos que había alguna diversidad entre los teólogos en la ulterior declaración de la primera de estas cuestiones, que influye en el modo de concebir lo que constituye este principio único del Espíritu Santo. Podemos tratar ahora brevemente este punto, aplicando la doctrina expuesta sobre las personalidades divinas.

Recordemos que así como el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, así se oponen relativamente a él con una nueva relación, la espiración activa, aunque realmente identificada con la paternidad y la filiación. Esta relación, como todo lo divino, creemos que es subsistente, pero con una subsistencia especial relativa, distinta formalmente de las subsistencias personales y de la subsistencia absoluta que hemos admitido en la divina esencia [52]. Por otra parte, las dos personas,

EstEcl 26 (1952) 352-364 y TheolGl 47 (1957) 102-112. Véase lo que decimos más tarde sobre la significación del nombre «Dios o Theós».

[52] No todos los teólogos parecen estar conformes con esta exposición,

Padre e Hijo, se requieren necesariamente y no como accidentalmente para la espiración (q.36 a.4 ad 1) por una triple razón: *a)* esto lo exige la naturaleza divina, fecunda en las dos personas en la línea de la voluntad o amor; *b)* el Espíritu Santo es, por la procesión, el Amor mutuo subsistente de ambas personas; *c)* el Espíritu Santo es distinto, por la procesión, del Padre y del Hijo, lo que exige proceda de los dos, por lo cual, la espiración activa debe identificarse, también por esta razón, con las relaciones constitutivas del Padre y del Hijo.

Ahora bien, se pregunta: ¿Qué es lo que constituye al Padre y al Hijo como un solo principio de espiración? Dogmáticamente basta para ello entender que las dos personas tienen la naturaleza divina común aún fecunda en la línea del amor, como razón formal incluida necesariamente en la razón de principio del Espíritu Santo. Es lo que sostienen como suficiente teológicamente insignes teólogos [53], probablemente para evitar en el principio espirativo la grave dificultad que hallamos en el constitutivo de la persona del Padre; y no parece dudoso que Santo Tomás insinúa esta opinión en la q.40 a.4, al distinguir en esto la paternidad y la espiración activa. Pero, por otra parte, notamos ya que el mismo santo Doctor, precisamente al tratar del principio espirativo (q.36 a.4c y ad 1 y ad 2), dice que la unidad del principio espirativo se da en las dos personas del Padre y del Hijo «por la unidad de la propiedad significada en el nombre principio», propiedad (él la llama innominada) que es la que llamamos relación de espiración activa. Y así establecimos, con muchos otros autores [54], como más probable esta explicación. Esta misma doctrina suponíamos al indicar que la paternidad y la filiación, constitutivas de las dos primeras Personas, implicaban también la espiración activa; de modo que éstas deben ser consideradas como constituidas, no por las relaciones de paternidad y filiación abstractamente consideradas, sino en cuanto incluyen la espiración activa, pues por esta relación se distinguen del Espíritu Santo.

como puede verse por lo dicho; pero nos parece la más probable en el conjunto de la doctrina trinitaria. Cf. BIEL, d.12 q.1; NAZARIO, Controv.2; MOLINA, *In 1 p.* q.36 c.1; BECANO, *De Trinitate* c.6.

[53] SUÁREZ, l.5 c.8; l.7 c.4; l.10 c.4.

[54] TOLEDO, *In 1 p.* q.36 a.1; VÁZQUEZ, d.149 c.1; RUIZ, d.70 s.4 y 5, aunque en d.99 s.2 n.11 parece inclinarse a la opinión opuesta; SALMANTICENSES, d.15 dub.3.

Las razones que abonan esta opinión como más probable son que así se explica mejor la unidad de principio del Espíritu Santo, y que es más conforme con los axiomas teológicos: «en lo divino todo es uno donde no obsta la oposición relativa», y que «el Padre comunica al Hijo todo lo que tiene menos precisamente el ser Padre, que lo engendra»; luego le comunica también la espiración activa, no menos que la virtud espirativa. Así también se mantiene mejor la paridad en este punto entre las dos personas espirativas y las tres creativas, repetidamente aducida por San Agustín. Y si, como arguyen los partidarios de la otra exposición, el Padre, por su constitutivo, espira inmediatamente, como inmediatamente engendra, es precisamente porque en su constitutivo está incluida la espiración activa, que comunica al Hijo.

La dificultad que de esta opinión nace, parecida a la que notamos en la paternidad, puede resolverse de un modo parecido, distinguiendo en la espiración activa un concepto primario, anterior al origen, y un concepto más completo, posterior a él.

Notemos, por último, que así como el nombre «Dios» se aplica igualmente y con la misma formalidad, como «concreto de la divinidad», a cada una de las personas, a las tres juntas, y a la naturaleza divina como tal, que es tan concreta, real y singular como las personas (q.39 a.4 ad 1 y 3), así el nombre de «espirador» o principio del Espíritu Santo se dice igualmente del Padre y del Hijo, en particular y conjuntamente (q.36 a.4 ad 4,5,6). Sin embargo, también debe decirse que el Espíritu Santo procede de ambas personas en cuanto son dos personas, por la exigencia de la misma espiración [55].

La circuminsesión de las divinas Personas

Con esta palabra «circuminsesión» o «circumincesión», traducción del griego *perichóresis*, aplicado por San Juan Damasceno [56] a las personas de la Santísima Trinidad, se designa la

[55] 1 q.36 a.2 y 4. Puede verse más copiosamente expuesto este punto en *Sacrae Theologiae Summa* p.533-539.

[56] *Contra Iacobitas* 78: PG 94,1476. Sobre la circumincesión, cf. S. TH., q.42 a.5; SUÁREZ, l.4 c.16; RUIZ, d.107; PETAVIO, l.4 c.16; SCHEEBEN, 6 o 123; FRANZELIN, th.14; DE REGNON, 1 p.409-438; D'ALÈS, 249-256; J. BILZ, *Die Trinitätslehre des hl. Iohannes von Damascus* (Paderborn 1909); A. DENEFFE, *Perichoresis, Circumincessio, Circuminsessio:* ZkathTh 47 (1923)

inexistencia o recirculación mutua de las personas divinas. San Juan la dice claramente del Padre y del Hijo: «El Verbo estaba en Dios» (Jn 1,1); «el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre» (Jn 1,18); «el Padre está en mí, y yo en el Padre» (Jn 10, 38; 14,11). Ya San Dionisio Romano [57], y luego los Padres griegos, apelaron frecuentemente a estos dichos de la Escritura en las controversias con los anti-trinitarios, doctrina que resumió San Juan Damasceno: «las hipóstasis están unas en otras» [58]. No menos los Padres latinos aducen estas expresiones, como San Hilario, San Agustín y su discípulo San Fulgencio [59], cuyas fórmulas adoptó el concilio Florentino [60]; y, ya en la liturgia latina, un himno antiguo dice: «En el Padre todo el Hijo, y todo el Padre en el Verbo» [61]. La palabra griega admite tanto un sentido estático, la inexistencia mutua de las personas, como un sentido como dinámico, recirculación o tendencia de una persona a otra. Así se ha vertido en latín como «circuminsessio» y como «circumincessio». Ambas versiones son aceptables y expresan el sentido de este atributo de las divinas Personas.

Esta mutua inexistencia y como recirculación de las personas expresa de un modo complejo toda la doctrina trinitaria: la consustancialidad y distinción de las divinas Personas, los orígenes inmanentes y sus mutuas relaciones, como expone Santo Tomás (q.42 a.5). «Por la esencia está el Padre en el Hijo, porque el Padre es su esencia y la comunica al Hijo sin transmutación», dice el Santo, siguiendo a los Padres griegos, quienes insistían en estas palabras del Evangelio contra los arrianos. Por los orígenes, prosigue, «es manifiesto que la procesión del verbo inteligible permanece en el que lo profiere». También por las relaciones, «porque los opuestos relativos son inteligiblemente inseparables». Como, en este último respecto, la inexistencia podría parecer meramente lógica [62], añade Suárez [63], y otros autores con él, la inmensidad divina, como

491-532; L. Prestige, *Perichoréo and perichóresis in the Fathers:* JournThSt 29 (1928) 242ss.

57 DSch 115 (51).

58 *De fide orthodoxa* l.1,8: PG 94,829.

59 San Hilario, *De Trinitate* 3,4: PL 10,78; San Agustín, *De doctrina christiana* 555: PL 34,21; San Fulgencio, *De fide ad Petrum* 4: PL 65,624.

60 DSch 1331 (704).

61 Himno fer. II ad Laudes.

62 Cf. Franzelin, *l.c.*

63 *L.c.*, n.11.

complemento de la circuminsesión así considerada. Esta adición no autoriza a decir que este teólogo pone la circuminsesión precisamente en la inmensidad [64]; pues expresamente aduce y comenta toda la doctrina de Santo Tomás sobre este atributo.

Capítulo V

LAS MISIONES DIVINAS

La teología latina, como especulación, se ha concentrado sin duda en el misterio trinitario en sí considerado. Pero no ha olvidado que su revelación se ha hecho en Cristo, como centro de la historia de la salvación, salvación que es la comunicación que la divina liberalidad ha hecho de sí misma en la obra de la redención y de la santificación, en la que el Padre nos ha enviado al Hijo y al Espíritu Santo. De aquí que, al proponer la revelación del misterio de la Santísima Trinidad, se ha hecho uso de las misiones de estas dos personas como dato revelado.

La razón de este modo de revelación bien podemos decir que no sólo pertenece a la pedagogía divina, en cuanto no podemos tener intuición de los misterios que se dan y se operan en el seno de la divinidad, sino que tiene también raíces ontológicas. Nuestra vida sobrenatural es una participación, ciertamente analógica, pero real, de la naturaleza y de la vida divina; Dios vive en nosotros como es en sí, uno y trino; era, por lo tanto, muy conforme a la economía de la salvación que en ella y por ella se nos revelase el ser y la vida inmanente de la divinidad, que es el misterio de la Santísima Trinidad en la unidad del ser divino. Pero como «el obrar sigue al ser» *(operari sequitur esse:* «todo ser obra según lo que es»), la especulación sobre las misiones divinas parece congruente reservarla

64 Así suelen decir varios autores después de Petavio.

De Regnon (*l.c.*), al tratar de la circumincesión en los Padres griegos, parece presentar su doctrina como si la unicidad divina no fuese algo previa y claramente entendido ante toda especulación trinitaria, por lo que viene a decir que insisten en la circumincesión para evitar todo peligro de triteísmo o subordinacionismo. Creemos que esta interpretación no se ajusta a la mentalidad de los Padres griegos; baste notar que claramente dicen que el Padre comunica al Hijo su misma única naturaleza. Cf. *Sacrae Theologiae Summa*. Appendix p.579-582.

al último capítulo del tratado. Con lo cual pueden evitarse los difíciles escollos en que podría verse envuelta y peligrar una demasiado inmediata especulación sobre la actividad divina *ad extra*, que es, y no puede dejar de ser, muy analógica con la que se da en lo íntimo del ser divino. Por esto parece muy acertado el orden seguido por Santo Tomás y aceptado por la teología posterior, de estudiar el modo de ser de las misiones divinas después de la especulación sobre la Trinidad inmanente [1].

Preámbulo. Unidad y comunidad de las operaciones divinas transeúntes

La unidad y comunidad de la creación y demás efectos que, como causa eficiente, producen las divinas Personas es, lo mismo que la unidad de naturaleza, unidad de principio producente, de acción y de efecto; de tal modo que todo lo que es efecto transeúnte de la divinidad procede idéntica y uniformemente de las tres divinas Personas, o, lo que es lo mismo, de Dios en cuanto es uno.

Es doctrina constante y unánimemente enseñada por los Padres griegos y latinos y por el magisterio eclesiástico. Por citar algunos, la enseña ya San Ireneo [2], luego San Atanasio [3], San Basilio [4], quien, con su hermano San Gregorio Niseno [5], prueba por esta unidad la consustancialidad de las divinas Personas. Entre los latinos, San Agustín [6] y San León Magno [7], el cual insiste con fuerza en esta doctrina en todos sus sermones sobre Pentecostés. La enseña San Dámaso [8], el concilio Lateranense I [9] y los símbolos toledanos, en especial el XI [10]. En nuestros días, León XIII, en la encíclica *Divinum illud*

[1] Véase F. Bourassa, *l.c.*, p.275.277, y la discusión de K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*: Escritos de Teología IV (Madrid 1962) 131.

[2] PG 2,213.

[3] *Epist. 1 ad Serapionem* 1,82: PG 26,593.

[4] *Epist.* 7: PG 32,693.

[5] *De communibus notionibus*: PG 45,180.

[6] *De Trinitate* 5 14,15: PL 42,927.

[7] PL 54,400-415.

[8] DSch 144.

[9] DSch 501 (254).

[10] DSch 531 (281).

munus [11], y Pío XII, en la *Humani generis* [12], la afirman como certísima y como preámbulo necesario en la exposición de la acción del Espíritu Santo y de la inhabitación trinitaria en el alma de los justos. Lo mismo que observamos al tratar de la procesión del Espíritu Santo, se encuentra en los Padres la doble fórmula: «las tres personas son un principio», y «el Padre lo hace todo por el Hijo en el Espíritu Santo»; fórmula ésta que tan sólo indica que, así como la naturaleza divina, así la actividad *ad extra* se da en el Padre como principio fontal, que la comunica al Hijo y, con él y por él, al Espíritu Santo, con lo que expresan las relaciones de origen que distinguen y unen las divinas Personas.

Como opuesta a esta doctrina se condenó en el concilio de Sens (a.1140) [13] la proposición atribuida a Abelardo: «Que el Padre es plena potencia, el Hijo alguna potencia, el Espíritu Santo ninguna potencia». Günther [14] pretendió que la diversidad en la actividad externa de las Personas divinas no obstaba a la unidad de esencia, como no se opone a ella la diversidad de los orígenes divinos; sin advertir la suma analogía y diversidad de ambos géneros de actividad, pues al paso que los principios y términos de los orígenes son relativos *ad intra*, la actividad *ad extra* y los términos de ella son algo absoluto. Algunos autores recientes [15] parecen hallar dificultad en conciliar la unicidad de operación con el ejercicio de la libertad, que es esencial a la noción de persona. La doctrina expuesta sobre la analogía de esta noción hace ver que no puede aplicarse a lo divino lo que es propio de la personalidad creada. La libertad es propiedad de la persona precisamente en cuanto es sujeto de naturaleza racional; por lo tanto, donde esta naturaleza es realmente distinta, cada persona habrá de tener su libertad distinta de las demás; donde esta naturaleza es única, cada persona es perfectamente libre con la única libertad

[11] DSch 3326; CAVALLERA, *Thesaurus*... p.608-610.

[12] DSch 3814 (2290).

[13] DSch 721 (368). Sobre esta doctrina de Abelardo, véase J. COTTIAUX, *La conception de la Théologie chez Abélard:* RevHisEccl 28 (1932) 804-825.

[14] *Vorschule* 2,365; cf. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* 1 p.379-399; FRANZELIN, p.195.

[15] Véase la exposición de estas teorías en J. SOLANO, *Algunas tendencias modernas acerca de las apropiaciones y propiedades de la Santísima Trinidad:* EstEcl 21 (1947) 13-19; A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas...:* EstEcl 21 (1947) 460-461.

divina, como es perfectamente Dios con la única naturaleza divina. Es evidente, por lo tanto, que no puede conciliarse con la doctrina católica una unidad o conformidad de acciones distintas, que sería mera concordia de voluntades, como se da entre los hombres, modo de ver condenado ya en el concilio IV de Letrán [16].

La razón teológica [17] nos la da esta doctrina como consecuencia inmediata del principio: «en lo divino todo es uno donde no se da oposición relativa»; oposición que no se da en la razón de creador o actividad divina externa. Además, las criaturas proceden de Dios en cuanto en él se contiene eminente y virtualmente toda perfección posible distinta del mismo Dios; y en cuanto las tres Personas divinas son Dios, son uno con plena y perfecta identidad. Como es conocido, la encarnación no incluye excepción de esta doctrina; pues la creación de la naturaleza humana de Cristo y su unión con la persona del Verbo es obra común de las tres Personas.

Los textos dogmáticos se refieren a la causalidad eficiente. El argumento de razón teológica se extiende a toda causalidad propiamente dicha, ejemplar y final; y así lo declara también León XIII en el documento citado. Queda lo que hoy se llama causalidad cuasi-formal, que no pocos teólogos atribuyen hoy a la divinidad y a cada una de las Personas o alguna de ellas en particular [18]. Dogmáticamente nada parece, al menos directamente, oponerse a ello. Pero confesamos que, sea lo que sea de la admisión de tal cuasi-causalidad, no vemos cómo pueda componerse su atribución a alguna persona como propia y personal, o a las tres según sus diversas propiedades, con el principio de la única razón de distinción en la divinidad por la relación de origen *ad intra*, cuya función no parece pueda ser otra por su mismo modo de ser. Como sobre este punto se trata más particularmente en la cuestión de la inhabitación del Espíritu Santo, ahora tan sólo notaremos que no parecen constituir excepción necesaria ni la encarnación formalmente considerada, ni la visión «en el Verbo», que es visión de la di-

16 DSch 803 (431).

17 Santo Tomás *(De ver.* q.10 a.13) dice: «Todo lo que tiene causalidad en lo divino pertenece a la esencia, por ser Dios causa de las cosas por su esencia».

18 Véanse los autores que se citarán en la cuestión de la inhabitación del Espíritu Santo.

vinidad trina y una. No la encarnación, que es, ciertamente, propia de la persona del Verbo (él solo es encarnado); porque la encarnación es asunción de la naturaleza humana de Cristo a la sola personalidad del Verbo, de modo que éste, en su función hipostática, subsista también en la naturaleza humana, lo que trae consigo la unión uniforme de las tres Personas con ella [19]. Tampoco la visión intuitiva en el Verbo, porque en éste, como advertimos, la forma representativa es el mismo entender divino, común a las tres Personas. Quizás estas opiniones hayan nacido en parte de una depreciación de la teoría de las apropiaciones, complementaria de la teología de la unidad de operación, que vamos a exponer brevemente.

Las apropiaciones

Entendemos por apropiación la aplicación de atributos u operaciones, realmente comunes a las tres divinas Personas, a una de ellas de un modo particular o antonomástico, para darnos a conocer y manifestarnos a aquélla en particular. Santo Tomás la define: «manifestación de las personas por los atributos esenciales» (q.39 a.7). El papa León XIII [20] la explica como «comparación y cierta afinidad de la operación con las propiedades personales de aquella persona, por la que se la aplica a ésta más que a las demás». El Doctor Angélico sigue declarando la conveniencia de estas apropiaciones: «Aunque la trinidad de las personas no pueda demostrarse por la razón..., fue conveniente que se nos declarase en algún modo por algo más manifiesto a nosotros. Ahora bien, los atributos esenciales de la divinidad nos son más manifiestos por la razón natural, pues de las criaturas de las que llegamos al conocimiento de Dios podemos certificarnos de los atributos esenciales, mas no conocer las propiedades personales».

Lo principal en este punto es que la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los documentos del magisterio de hecho usan este modo antonomástico que los teólogos llaman apropiaciones. Hallamos, en efecto, que expresiones y denominaciones

[19] Por lo tanto, no parece pueda hablarse de una unión especial del Padre y del Espíritu Santo a la humanidad de Cristo, como lo hace H. Schauf, *Die Einwohnung des heiligen Geistes* [Friburgo 1941] p.258s.

[20] Enc. *Divinum illud:* DSch 3326; CAVALLERA, *Thesaurus...* p.610; cf. SCHEEBEN, § 123; A. CHOLLET, *Appropriations:* DTC 1,1708-1710.

que en la misma Escritura se dicen de las tres Personas y son algo común a las tres, no obstante, se atribuyen de un modo especial a alguna de ellas. Ya las apelaciones y aun algunos de los nombres con que frecuentemente son distinguidas y designadas son apropiaciones: «Dios», el Padre; «Señor», el Hijo; el nombre «Espíritu Santo», como expone Santo Tomás [21], es ciertamente nombre propio de la tercera Persona, pero es fruto de la apropiación, pues también el Padre y el Hijo son espíritus y santos. Al Padre se apropia por uso frecuentísimo en la Sagrada Escritura el nombre «Dios»; el fundamento de esta apropiación es que, por ser él el principio de las demás personas, como principio sin principio, fuente y origen de la divinidad en cuanto comunicable, se manifiesta en él de un modo peculiar la razón de *ens a se*, causa primera y ser por sí mismo, característica de la divinidad. Al Verbo divino, como tal, apropiaron los primeros escritores eclesiásticos la manifestación de la divinidad, en especial la creación, que es manifestación de las perfecciones divinas y por él se hizo; se fundaba esta apropiación en su procesión como Imagen del Padre [22]. Por la razón de su procesión por vía de inteligencia se le apropia la visión intuitiva *in Verbo*, como hemos visto. También se le han apropiado las obras pertinentes a la redención por dos motivos: porque la redención la hizo el Verbo encarnado por sus operaciones humanas, y porque toda mediación se le atribuye, como persona media en la Trinidad. Al Espíritu Santo se le apropian, como vimos, la santificación y los efectos formales de la inhabitación y adopción, y la encarnación como obra del amor divino, según el modo de su procesión.

El texto de San Pablo: «del mismo y por el mismo y en el mismo son todas las cosas» (Rom 11,36), (pasaje que en el contexto no parece trinitario), originó dos modos de expresarse. Uno griego, ya notado, adoptado también por San Agustín, como expone León XIII [23]: «del mismo por el Padre, por el mismo por el Hijo y en el mismo por el Espíritu Santo», y explicado por Santo Tomás, que indica, lo notamos ya, el orden de origen de las divinas Personas como sellado en las

[21] 1 q.36 a.1.
[22] Cf. Jn 1,3; De Regnon, 3 p.263ss.
[23] L.c. Cf. San Agustín, *De Trinitate* l.1 c.6 n.12; l.6 c.10 n.12: PL 42, 827.982.

operaciones *ad extra*, que lo mismo que la naturaleza las hace el Hijo, recibidas del Padre y el Espíritu Santo de los dos. Pero este modo de expresión no indica apropiación de las causalidades divinas a ninguna persona en particular, sino más bien su comunidad en el orden de origen entre ellas. En cambio, los latinos adoptaron esta fórmula para distribuir entre cada una de las Personas, y, por lo tanto, apropiárselas, las razones de causa eficiente al Padre, al Hijo la de causa ejemplar, y al Espíritu Santo la de causa final, porque «Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como el artífice» (q.45 a.6c y ad 2; q.39 a.8,4.º), lo que declara más copiosamente León XIII en la citada encíclica.

Por último, es frecuentísima entre los latinos y se ha hecho común entre los fieles la apropiación de la potencia al Padre, de la sabiduría al Hijo y del amor al Espíritu Santo; apropiación que León XIII dice es «aptísima» [24], y se funda, en el Padre, en ser principio sin principio, y en el Hijo y el Espíritu Santo, en el modo de su procesión. Muchas otras apropiaciones propusieron los escritores eclesiásticos, que pueden verse cuidadosamente distribuidas y explicadas por Santo Tomás (q.39 a.8).

Parece, pues, claro que lo que llaman los teólogos apropiaciones no pueden considerarse como meros juegos dialécticos sin fundamento, como insinúan algunos contemporáneos.

Diversas de las apropiaciones son los vestigios de la Santísima Trinidad que San Agustín y otros doctores hallaron en las cosas creadas para conducir a la mente popular por modo de comparaciones al conocimiento del altísimo misterio. Principalmente se deleitó el Santo, y ya en el período anteniceno se había iniciado esta corriente, en hallar vestigios trinitarios en la imagen de Dios, que es el hombre en su ser espiritual [25]. Pero, como ya indicamos, estos vestigios no pueden colocarse en la misma categoría teológica que la doctrina teológica de las procesiones por inteligencia y amor.

[24] L.c.

[25] Cf. Schmaus, *Die psychologische...*; E. Portalié, *Augustin (Saint)*: DTC 1,2346-2352; F. Taymans d'Eypernon, *Le mystère primordial* (Bruselas 1946); C. Kaliba, *Die Welt als Gleichnisch des dreieinigen Gottes* (Salzburgo 1952).

La significación del nombre Dios: «o Theós»

El nombre «Dios» se dice, lo acabamos de indicar, muy frecuentemente en el NT del Padre; y entendemos que se trata de una mera apropiación. Pero K. Rahner [26], en un amplio y documentado estudio, cree poder concluir de este hecho que este nombre, al menos en la forma *o Theós*, no sólo se apropia al Padre, o supone por él, sino que sencillamente *significa* la primera Persona de la Santísima Trinidad. Concede de grado el preclaro autor que el modo de concebir de la teología latina, que entiende que la palabra «Dios» puede suponer por las tres Personas, o por cada una de ellas en particular, o por las tres juntas, en cuanto significa un sujeto que posee la divina esencia, es legítimo, más aún, en fin de cuentas, «inevitable» (y, por lo tanto, añadiremos, necesario y útil para nuestra enseñanza). Añade también que en la denominación de «Dios» como Padre se designan objetiva e implícitamente las otras dos Personas, por la relación que importa, como vimos notaban los Padres griegos. Con todo, cree que el modo de expresarse del NT incluye tales caracteres, que afectan la misma significación del nombre, y no puede reducirse a una mera apropiación. Su exegesis es que el nombre *o Theós* significa formalmente sólo la Persona divina que es *Dios ingénito*, que excluye, por lo tanto, de su significación todo origen, aun *ad intra*.

Sin pretender en esta breve nota seguir al autor en todas sus elucubraciones, sí creemos deber hacer algunas observaciones sobre este estudio. En primer lugar notaremos que el autor viene a conceder que el nombre «Dios», aun en la forma *o Theós*, algunas veces (quizás reduce demasiado el número) se aplica también al Hijo [27]. Ahora bien, según las leyes de la lógica, tal aplicación sería ilícita en su teoría. La significación de una palabra en sentido determinado excluye forzosamente su suposición o aplicación a un sujeto que importa una propiedad excluida de la significación de tal palabra, cual sería en nuestro caso la generación. Además expone el autor un *a priori* filosófico que nos parece influye en su excurso exe-

[26] *Dios en el Nuevo Testamento:* Escritos de Teología I (Madrid 1960) 144-167.
[27] O.c., p.157; cf. 150s.

gético, y que puede tener consecuencias teológicas. Pretende el autor que con el nombre «Dios» la razón natural conoce de hecho objetivamente la primera Persona; porque, dice, la razón no conoce abstractamente la divinidad, sino un Dios, no «qué es», sino «quién es»; es decir, la esencia divina subsistente en un sujeto, sin origen ni relación alguna [28]; ahora bien, un sujeto divino sin origen es el Padre. Séanos permitido oponer una dificultad a este *a priori.* La razón natural, con el nombre «Dios», significa simplemente el Dios concreto, que por razón de la simplicidad divina no difiere del abstracto divinidad sino sólo gramaticalmente (y recordemos que tan concreta, real y singular es la unidad de la naturaleza divina como la trinidad de las Personas). Dios es ser no causado, *ens a se*, en oposición al ser contingente, ser personal, ciertamente, nada más; ni afirma ni niega la razón de ingénito o engendrado *ad intra*, las desconoce. Si se le ofrece como posible (lo que, como vimos, sólo por la revelación lo conoce) que la esencia divina es comunicable por origen a varios sujetos, dirá la razón, conforme con la revelación, que habrá un sujeto ingénito no procedente, la primera Persona; pero no negará que el concreto divino significado por la palabra «Dios» se dice plenamente de las personas procedentes. Por lo tanto, no parece pueda decirse que la razón natural conoce objetivamente de hecho la sola persona del Padre. Téngase presente lo que dijimos al tratar de la persona en lo divino, que, dada su pluralidad, no podemos aplicar a ninguna de ellas, ni a la primera, este concepto antes de entender la relación de origen, única que la distingue de las demás. Por lo mismo, este concepto natural de Dios no puede guiarnos en la investigación del significado de este nombre en el Antiguo y Nuevo Testamento como exclusivo del Padre.

La copiosa investigación del modo de expresarse el Antiguo y Nuevo Testamento se puede conceder sólo, creemos, en este sentido: que se revelan explícitamente del Padre los atributos esenciales, no precisamente en cuanto es la primera Persona, sino en cuanto es Dios, sujeto concreto de la divinidad; por lo tanto, implícitamente se revelan también del Hijo y del Espíritu Santo (q.31 a.4 ad 1 y 2). Para su declaración basta la suposición y apropiación o antonomasia, que

28 O.c., p.152.

pedagógicamente nos muestran algo del misterio divino, sin que afecten o alteren el significado del nombre «Dios». Añadiremos que las precisiones teológicas inculcadas por los Padres y el magisterio eclesiástico pertenecen también al «kerigma» o anuncio del misterio, y no deben omitirse. Por ellas se evita el peligro de un larvado subordinacionismo, como enseña la historia del dogma. Y no nos cansaremos de repetir que en toda investigación trinitaria, tanto *ad intra* como *ad extra*, es de suma importancia se tenga presente el *quid* propio de las personas como tales, que es la sola relación de origen *ad intra*, y la suma analogía con que se han de ver los conceptos cuando se dicen de lo divino y de lo creado.

En un escrito posterior [29] parece el distinguido teólogo haber modificado algo su concepción. Dice, en efecto: «Según la Biblia y la concepción griega [en nota dice sinceramente que la teología griega, en su cima máxima, los Capadocios, se acerca a la agustiniana; por algo sería] habría que partir del Dios uno y absolutamente sin origen, que es también el Padre, sin saber que él es el que engendra y espira, porque es sabido como la *hipóstasis* [el subrayado es nuestro] pura y totalmente sin origen, que no debe ser pensada de nuevo y positivamente en tanto absoluta, aun cuando no sea ya sabida explícitamente como relativa». Nos parece un tanto difícil concebir algo como hipóstasis, que es lo más determinado, sin concebirla ni como absoluta ni como relativa. Como ve el lector, se toca aquí la difícil cuestión del constitutivo de la primera Persona; véase lo que allí se dijo. Respecto de los Padres griegos recordaremos que aceptaron sin duda, no menos que los latinos, la noción de «ingénito» como propia del Padre, pero sólo algo tardíamente y después de haber insistido en que el nombre primero y propio de ella es «Padre».

El concepto de misión en la divinidad

Las «misiones» del Hijo y del Espíritu Santo constan claramente en la Sagrada Escritura. Es claro que, al revelarnos las misiones de estas dos Personas, intenta Dios indicarnos que les afecta propiamente, si bien de un modo analógico, lo que

[29] *Advertencias...*, arriba citada, 113,114.

nosotros entendemos por «misión»[30]. Una persona envía a otra persona cuando en alguna manera le comunica su voluntad de que ejerza algún efecto exterior. Contiene, pues, toda misión una relación entre la voluntad de la persona que envía y la de la enviada, y otra relación al efecto a que es enviada. Incluye también la intención de que este efecto de que se trata sea realizado por la persona enviada, e implícitamente al menos parece también incluir cierta manifestación de esta persona. La comunicación de la voluntad entre personas creadas se hace por intimación o mandato, ya en sentido estricto, ya en sentido más o menos lato. La relación al efecto a realizar suele incluir el traslado a otro lugar, o que esté donde ya estaba de otro modo, en cuanto ejerce una función que antes no ejercía. Al trasladar este concepto a lo divino, hallamos que el primer elemento, la comunicación de la voluntad del que envía al enviado, por ser única la voluntad de las Personas divinas, no puede ser otra cosa que la comunicación que tiene lugar en la procesión. La misión, por lo tanto, si es propiamente tal, incluye la procesión. Focio, al separar las procesiones y las misiones y excluir de éstas la procesión, por no verse obligado a admitir al Hijo como principio del Espíritu Santo, niega en realidad el concepto propio de la misión divina[31]. En cuanto al término de la misión, debemos notar en primer lugar que, por la inmensidad, están ya en todas partes las Personas divinas; por lo tanto, el «traslado» (digámoslo así) no puede consistir más que en un nuevo título de presencia, por el efecto o función que en aquel lugar determinado a que es enviada la persona ha de ejercer. Además, como las tres divinas Personas son única causa eficiente, el efecto a que son enviadas las personas procedentes, no puede serles atribuido más que como término de un efecto común (el caso de la encarnación), o como apropiación y manifestación de estas personas, o quizás como causa cuasi-formal, si se admite esta noción. Así, pues, la misión de las divinas Personas, aunque en conjunto es temporal, por incluir un elemento

30 SANTO TOMÁS, 1 q.43; SUÁREZ, l.12 c.1-4,6; RUIZ, d.108-109; SCHEEBEN, *Los misterios...* § 27 p.160-166; G. AEBY, *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Friburgo 1958).

31 Cf. JUGIE, *Theologia dogmatica...* 2 p.233-247.

de este orden, tiene como constitutivo un elemento eterno y primordial, la procesión.

Aunque, según la noción dada de misión, todos los efectos divinos *ad extra* podrían llamarse misiones de las personas procedentes, sin embargo, todos los teólogos parecen unánimes en considerar como misiones tan sólo aquellas que la Sagrada Escritura califica como tales, las misiones visibles del Verbo en la encarnación y del Espíritu Santo en Pentecostés, y la misión invisible del Espíritu Santo en la Iglesia y en el alma de los justos. La misión del Verbo en la encarnación es sustancial, por ser su resultado la unión hipostática; la del Espíritu Santo en cuanto visible es meramente manifestativa, pues el signo visible, las lenguas de fuego, son tan sólo señales de la presencia y acción del Espíritu Santo. Cierto que los escritores ante-nicenos consideraron las teofanías del AT, y aun la misma creación, como misiones del Verbo, con las que preludiaba la encarnación. El mismo San Agustín [32] discute largamente esta cuestión; pero parece inclinarse definitivamente por la negativa, y en este sentido se ha declarado la teología posterior. No sin motivo: ni en estos hechos divinos del AT aparece claramente la revelación del Verbo como persona distinta, ni son efectos producidos para esta manifestación.

Las cuestiones sobre la misión del Verbo en la encarnación se tratan en el propio tratado. Del término de la misión invisible del Espíritu Santo, aunque se relaciona con el tratado de gracia, como gracia increada, y de ella se ocupa, por lo tanto, este tratado, indicaremos las cuestiones que dicen más directa relación con la doctrina trinitaria.

La inhabitación del Espíritu Santo, término de su misión invisible

El hecho de la inhabitación del Espíritu Santo como presencia sustancial y habitual en el alma de los justos pertenece a la doctrina católica [33]. Que sea término de la misión del Espíritu Santo está contenido en los textos de la Sagrada Escritura que dicen el hecho de la inhabitación, y parece sencillamente de fe. Santo Tomás (q.43 a.3) dice que negarlo es error.

[32] *De Trinitate* l.2 c.3-4: PL 42,845-912; cf. DE REGNON, 3 p.88ss.
[33] 1 q.43 a.36; SUÁREZ, l.12 c.5; RUIZ, d.109; FRANZELIN, th.43.44.47.

Se cita algún autor católico que parece no darle importancia, o no declararlo suficientemente, por haber acentuado un tanto exclusivamente en la justificación la gracia creada; hoy se ha reaccionado bien contra esta tendencia.

Aunque la inhabitación en el alma del justo no es exclusiva de la tercera Persona, como vamos a ver, se le atribuye de un modo muy peculiar a ella. La razón teológica la expone León XIII [34] por la especial afinidad que existe entre la santidad, que en último término consiste en el amor de Dios, y la característica de la procesión del Espíritu Santo por amor, que la hace Amor subsistente. Si la gracia es participación de la naturaleza y de la vida divina, tal que nos deifique, según la enérgica expresión de los Padres, parece obvio que habite en nosotros Dios tal cual es y vive; si vive por inteligencia y amor, también habita en nosotros por inteligencia y amor. Ahora bien, la caridad misericordiosa del Padre, origen fontal de nuestra santificación, se comunica al Hijo, y por él, quien nos redime en las obras de su naturaleza humana, se comunica al Espíritu Santo; por lo que la santificación con todas sus actividades y manifestaciones es término de la misión de esta persona. Esta es la razón por la que vimos como muy conveniente que la doctrina sobre el Espíritu Santo nos fuese revelada en las enseñanzas sobre la santificación.

¿Apropiación o propiedad de la inhabitación del Espíritu Santo?

El término de la misión del Hijo, la encarnación, es propio de su persona, por ser unión hipostática, asunción de la humanidad de Cristo a la sola persona del Verbo. ¿Se puede pensar algo parecido del término de la misión invisible del Espíritu Santo? Que sea propio, como exclusivo, no sabemos haya habido teólogo católico que lo haya propugnado. Cristo, que dijo que el Padre y él enviarían al Espíritu Santo (Jn 15, 26), dijo también que él y el Padre vienen al que ama y hacen mansión en él (Jn 14,13). San Pablo, que habla tan frecuentemente de la inhabitación del Espíritu Santo, nos dice también que somos templo de Dios (Padre) y que lo llevamos en nuestro cuerpo (1 Cor 6,2), y la santificación la llama igualmente en Cristo y en el Espíritu.

[34] DSch 3331; CAVALLERA, *Thesaurus...* 546-547.

De aquí dedujo la teología que, siendo cierto que la inhabitación es algo común a las tres divinas Personas, la frecuente atribución a una de ellas de un modo enfático y peculiar es un caso de lo que hemos llamado apropiación. Tanto más que, no pudiendo en este caso entenderse como unión hipostática o personal, como en la encarnación, no puede considerarse la inhabitación como algo personal, en oposición a natural o común a las tres Personas, y mucho menos en lo divino, por el carácter estrictamente relativo que las constituye. Esta decisión, que pudo llamarse común a todos los teólogos, no es hoy apreciada por una corriente bastante numerosa de autores, a quienes no satisface este modo de sentir; corriente por otra parte seriamente impugnada por otros, que ni la ven fundada positivamente ni ven resueltas las dificultades que implica, supuesta la teología tradicional. Sin que esto signifique formal desaprobación de estas teorías, no dejaremos de notar que precisamente en la encíclica sobre el Espíritu Santo y su acción es, como vimos [35], donde León XIII expone la doctrina de las apropiaciones, y al tratar de la inhabitación la incluye expresamente en esta categoría.

El sentido de la cuestión no puede ser, según vimos, atribuir al Espíritu Santo una acción especial como causa eficiente; sólo podría tratarse de una causalidad cuasi-formal, o de un título especial que constituyese a esta persona como razón propia de la inhabitación, de modo que la mansión del Padre y del Hijo fuese sólo consecuente a la circuminsesión de las divinas Personas. Propuso esta opinión Petavio [36]; según él, «el Espíritu Santo se aplica a las mentes de los justos de un modo peculiar, que no conviene a las otras Personas»; se une con una unión cuasi-personal, por ser el santificador como carácter personal; las demás Personas sólo se unen por él y en él. Se fundaba en el modo de hablar muy frecuente de los Padres griegos. Añadía, no obstante, que «todavía no veía la cosa suficientemente dilucidada», *rem non satis compertam*. Petavio tuvo ya en su tiempo algunos seguidores [37], y Tomasino parece llegó a poner en el Espíritu Santo una acción propia.

[35] DSch 3326,3331; CAVALLERA, *l.c.*
[36] *De Trinitate* l.8 c.6ss.
[37] Anteriores al siglo XIX se citan A Lapide, Tomasino, Grandin, Witasse y De Rubeis; cf. n.9.

En el siglo XIX, fundándose en parte en la documentación e interpretación de Petavio, se modificó la teoría, aplicándola a las tres Personas divinas. Se opone una inhabitación formalmente trinitaria a la inhabitación meramente unitaria, que dicen supone la teoría de la apropiación; cada Persona habita según un modo peculiar de actuar, que responde en la criatura al carácter personal de cada Persona divina. En numerosos escritos sobre esta materia [38] se observa una tendencia hacia esta explicación, con variados matices, principalmente al estudiar el misterio trinitario en el aspecto llamado *económico*, en cuanto es un misterio que pertenece a la historia de la salvación y como tal nos ha sido revelado. Claro que ningún católico admitirá una teología trinitaria meramente funcional o económica que no nos diga una trinidad inmanente en Dios (ello sería permitir volver al modalismo primitivo, contra el cual luchó la primera teología trinitaria ortodoxa); pero sí que un cierto antropocentrismo parece preocupar las mentes de varios teólogos, para ver, a lo que parece, distribuida la actuación divina entre las tres Personas. Las brillantes elucubraciones de Th. de Regnon [39] han influido en la difusión de estas ideas, si bien no creemos se acepten las conclusiones a que llega al atribuir propio y peculiar influjo a cada una de las Personas, doctrina que no vemos pueda conciliarse con lo dicho anteriormente sobre este punto. Y precisamente los que impugnan estas tendencias, como Galtier [40], analizando los modos propuestos para explicar estas modalidades, insisten en que son difíciles de exponer sin llegar lógicamente a tales consecuencias.

Cierto que el misterio trinitario es un misterio de salvación; pero lo es precisamente porque es el misterio de la Trinidad inmanente, la vida íntima de Dios, cuya participación

[38] Véase la lista de autores del siglo XIX que citan A. Eröss, *Die persönlichen Verbindung mit der Deifaltigkeit...*: Schol 11 (1936) 370-395, y H. Schauf, *Die Einwohnung des hl. Geistes...* (Friburgo 1941). Como principales impulsores de esta tendencia señalan a Jovene, Schrader, Passaglia y Scheeben.

[39] *O.c.*, 4 p.501-575. La literatura sobre esta cuestión en el siglo XX ha sido abundantísima, principalmente en artículos de revistas; véase la selección dada en *Sacrae Theologiae Summa* p.578 n.27; también Rahner, *Advertencias...* p.118ss.

[40] Principalmente en *Le Saint Esprit d'après les Pères:* AnalGreg 35 (Roma 1946) y *L'habitation en nous des trois personnes* (Roma 1955); autores anteriores y posteriores que siguen la misma dirección, véanse en *Sacrae Theologiae Summa* p.574 n.11.

es, por libre dignación divina, nuestra salud. Ficticia es, por lo tanto, y radicalmente errónea toda contraposición entre Trinidad inmanente y Trinidad económica [41]; como también creemos ficticia toda contraposición entre inhabitación trinitaria e inhabitación unitaria; Dios es tan concreta e indivisiblemente uno como trino. Lo que la tradición viviente en la Iglesia ha conocido de la vida de Dios ha de ser presupuesto indiscutible en el estudio de su actuación en la vida cristiana; y si esta tradición llega a ver que sólo lo relativo *ad intra* distingue las divinas Personas en su ser, no podemos dejar a un lado esta certeza y lo que ella importa al estudiar sus realizaciones *ad extra*, aun en el orden sobrenatural. En el fondo, además, nos parecen nacer estas teorías de una depreciación algo sentimental de la doctrina de las apropiaciones.

Como el origen histórico de estas opiniones es la interpretación petaviana de la doctrina pneumatológica y trinitaria de los Padres griegos, es natural que el estudio de estos Padres sea el campo en el que se ha trabajado con más empeño. Y es curioso que precisamente en los Padres griegos, en particular en San Cirilo de Alejandría, se haya fundado en amplia y pormenorizada investigación uno de los que más se ha opuesto a ellas: el citado P. Galtier [42]. Según él, los principios del Santo Doctor se oponen expresamente a los que Petavio y sus seguidores le atribuyen. La comunicación del Padre y del Hijo se intentan por sí mismas en la justificación, no menos que la del Espíritu Santo. Lo mismo es comunicarse con el Espíritu Santo que comunicarse con el Padre y el Hijo. La santidad que él comunica no es algo propio suyo, sino la única santidad divina. El Espíritu Santo se comunica, no por algo propio, sino según la sustancia divina, común a las tres Personas; de donde él y los otros Padres griegos prueban la divinidad del Espíritu Santo contra los pneumatómacos. Esta última observación nos parece de suma importancia en la interpretación de la doctrina de los Padres griegos, es decir, el contexto próximo y remoto de sus obras y de su intento, que no es otro que el indicado. No oponen en nada la inha-

[41] Sobre este punto véanse las disquisiciones de K. Rahner en el lugar citado, *Advertencias...* p.118ss; en ellas creemos se puede distinguir entre la tesis sustentada, que es verdaderísima, y algunos de los fundamentos en que la apoya, que nos parecen discutibles.

[42] *O.c.*

bitación santificante del Espíritu Santo a la de las otras Personas por una santidad o propiedad no común a ellas, sino por oposición a una causa creada de la santificación, como era para los pneumatómacos el Espíritu Santo. Ni tratan directamente la cuestión que ahora se discute; por lo que es muy aventurado sacar prematuramente consecuencias de sus dichos. Ni debe ponerse en olvido la observación del mismo P. Galtier, que ni De Regnon ni los que le siguieron, al menos hasta estos últimos decenios, tenían otra documentación que la de Petavio, y aun muy parcialmente aprovechada.

En qué se funda la apropiación al Espíritu Santo de la inhabitación en el alma de los justos, lo indicamos ya expuesto por León XIII. Claro que, si no se tiene en cuenta la procesión de la tercera Persona por amor, no se entenderá esta razón.

Relaciones con las Personas de la Santísima Trinidad

Si en la justificación se da la participación de la naturaleza y de la vida divina, que es la Trinidad, resultan en el alma relaciones especiales con Dios uno y trino. Si sobre ellas especulamos, debemos, como siempre y quizás más que en otros puntos, tener en cuenta la suma analogía entre lo divino y lo creado, y que todo ha de ir fundado en la revelación y los datos teológicos ciertos. Así se observa en los que han experimentado en cierto modo lo divino en las comunicaciones místicas, y se dan especiales comunicaciones trinitarias muy excepcionales (baste recordar las de San Ignacio de Loyola [43] y las de Santa Teresa de Jesús [44] entre los occidentales); que todo parte de la fe dogmática y oscura es punto en el que insiste enérgicamente el Doctor Místico, San Juan de la Cruz [45].

La principal de estas relaciones es la filiación adoptiva de Dios (Gál 4,5), adopción que no es meramente jurídica, sino que tiene un fundamento ontológico, como que crea en nosotros, para que podamos llegar al rango de hijos, una como nueva naturaleza, la participación de la naturaleza divina, que es la gracia creada. De esta relación enseña Santo Tomás (3 q.23) que «pertenece a toda la Trinidad, como cuan-

[43] Cf. V. Larrañaga, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola* t.1: BAC 24.

[44] *Obras completas de Sta. Teresa de Jesús:* BAC 74.120.189.

[45] *Obras completas de S. Juan de la Cruz:* BAC 15.

do decimos Pater noster»; y la razón que aduce es que «la diferencia que se da entre el hijo adoptivo y el Hijo natural de Dios es que el natural es engendrado, no hecho; pero el adoptivo es hecho»; y «así, adoptar a hombres como a hijos conviene a toda la Trinidad, como los demás nombres que se dicen de Dios relativamente a las criaturas, como se dijo en la primera parte» (q.33 a.3 y q.39 a.7). Sin embargo, también es verdad que, «por la adopción, nos hacemos hermanos de Cristo, como teniendo el mismo Padre que él, quien, con todo, es de una manera Padre de Cristo y, de otra, Padre nuestro... es Padre de Cristo engendrado naturalmente, que es propio suyo; pero es Padre nuestro haciendo algo voluntariamente, que es común con el Hijo y el Espíritu Santo; y así, Cristo no es Hijo de toda la Trinidad, como nosotros». Añade que «la adopción, aunque es común a toda la Trinidad, se apropia al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como quien imprime en nosotros la semejanza de este ejemplar». Realmente, si en la justificación se da comunicación de la naturaleza divina, que es vida de inteligencia y amor, por los que el Padre engendra al Hijo, y el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, Amor subsistente, y el amor pide la presencia personal de los amantes [46], tenemos ya ahora por fe y en la consumación por visión la vida divina en nosotros, con todo lo que ésta comporta. Síguese de aquí que toda la vida cristiana es y ha de ser unitaria y trinitaria inseparablemente, lo que ya en los textos trinitarios del NT se ve autenticado. Por lo tanto, también la teología ha de penetrar cada vez más profundamente en las relaciones trinitarias que están implicadas en todos sus tratados [47], por ser especulación sobre la vida cristiana, tal como nos ha sido revelado. Todos los esfuerzos que se hagan en la línea del concilio Vaticano II, y se pueden y se deben hacer dentro del cuadro auténtico de la teología tradicional, serán sumamente provechosos, sin que para ello sea preciso renunciar a nada de lo que la teología recomendada por la Iglesia tiene como cierto.

[46] Así Suárez (l.12 c.15), comentando a Santo Tomás (q.43 a.3), cuya explicación nos parece menos acertadamente propuesta por algunos autores que la impugnan. Véase sobre este punto *Sacrae Theologiae Summa* p.568-570.

[47] Cf. Bourassa, *l.c.*, p.275b).

Del culto a la Santísima Trinidad

Es claro que la Iglesia ha tributado y tributará siempre el culto latréutico a la Santísima Trinidad, a Dios trino y uno, y que se debe tributar a cada una de las personas, como que son un solo Dios. Y debe notarse, e incluso inculcarlo al pueblo cristiano, que el culto a cada una de ellas implica el culto a las otras dos, como notaban ya los Padres griegos. No sé si son del todo justas las recriminaciones que alguna vez suenan, como si en la mente y en las expresiones del pueblo fiel se hubiese olvidado y se pensase en solo Dios uno en esencia [48]. Me permito observar que veo que hoy, en que se desea fomentar una mayor conciencia trinitaria en el pueblo cristiano, parece se dejan a un lado devociones tan trinitarias como el santo Trisagio, que años atrás deleitaba a nuestro pueblo; la señal de la cruz, las letanías aprobadas por la Iglesia, que siempre comienzan con la doble invocación trinitaria: *Kyrie...*, *Pater de caelis...*, son un continuo vivir religiosamente el augusto misterio.

Por lo que toca al calendario litúrgico, recuerda León XIII, en la encíclica varias veces mencionada, que la Iglesia no celebra fiesta de ninguna de las personas en particular en cuanto tales, *ad intra*. Las fiestas de Cristo Nuestro Señor son todas de Cristo hombre, y Pentecostés celebra la venida del Espíritu Santo en su misión externa. Y recuerda el Papa que Inocencio XII no admitió la postulación de una fiesta peculiar del Padre eterno. «Lo cual, dice, fue prudentemente establecido para que no sucediese que de la distinción de las personas resbalase alguno a la distinción de la esencia» [49]. En la liturgia, las oraciones ordinariamente se dirigen al Padre, pero con mención del Hijo y del Espíritu Santo, al menos en las conclusiones y doxologías. Este uso no es exclusivo; precisamente las colectas de adviento, casi todas, se dirigen directamente al Hijo. El uso eclesiástico se funda en el ejemplo de Cristo, cuyas oraciones humanas, como es obvio, se dirigían al Padre, y es conforme al modo con que la economía de la

48 Cf. RAHNER, *l.c.*, p.106s.

49 DSch 3325; CAVALLERA, *Thesaurus...* p.608-609; cf. A. MICHEL, *Trinité:* DTC 15,1824-1826; M. CAILLAT, *La dévotion au Dieu Père; une discussicn au XVII siècle:* RevAscMyst 20 (1939) 35-49.

redención y santificación nos ha sido revelada; de hecho contiene la profesión de fe y adoración a Dios uno y trino. La liturgia oracional y sacramental está toda ella transida de la glorificación y del culto a toda la Trinidad; gloria al fin de los salmos, formas de los sacramentos, bendiciones, etc. El culto litúrgico, como momento privilegiado de la expresión de la fe trinitaria de la Iglesia, manifiesta claramente, al ponernos en contacto personal con Dios, el aspecto salvífico e inmanente del misterio trinitario [50].

[50] Una palabra sobre las representaciones gráficas de la Santísima Trinidad. Siendo ésta un misterio espiritual e invisible, ya se entiende que las representaciones gráficas sólo pueden consistir en símbolos que en alguna manera sirvan a nuestro entendimiento, que necesariamente parte de lo sensible, para ayudarle a formarse alguna idea del misterio, evitando en todo lo posible lo que podría en estas mismas formas exponerle a falsas interpretaciones. La Iglesia, por lo mismo, ha preferido y de hecho los artistas cristianos han adoptado algunas de las imágenes simbólicas con que la Sagrada Escritura nos ha presentado en alguna manera las divinas personas. Así el Padre eterno es figurado por el «Antiguo de días» de Daniel; el Hijo siempre en alguna de las formas de su vida terrestre o glorificada, y el Espíritu Santo en la figura de la paloma con que se mostró al posarse sobre el Señor en el bautismo. En cambio ha reprobado la muy esporádica que apareció en la figura de tres hombres coronados y glorificados, originada sin duda por la buena voluntad de expresar antropomórficamente la formulación de tres personas perfectamente iguales; pero que podría sugerir la idea de un triteísmo por su necesaria separación, sin atender a la gran analogía del concepto de persona en su aplicación a lo divino. Lo que puede servir de advertencia a la teología que pretendiese aplicar a lo divino, sin las cautelas necesarias, el concepto que tenemos de la personalidad humana.

INDICE BIBLICO

INDICE ONOMASTICO

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «DIOS REVELADO POR CRISTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 16 DE JULIO DE 1969, FESTIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, NÚM. 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI